بسم الله الرحمن الرحیم

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرین

ابعاد شخصیت و زندگی حضرت امام رضا (علیه‌السلام)

(جلد دوم)

سرپرست علمی:
دکتر احمد پاکتچی

به‌اهتمام:
مرتضی سلمان‌نژاد

با آثاری به قلم: (به‌ترتیب حروف الفبا)
علی اشرف امامی – رضا اکبری – حسن بشیر– احمد پاکتچی
فرامرز حاج منوچهری – مهدی سپهری
یحیی میرحسینی – حسین هوشنگی

انتشارات دانشگاه امام صادق(علیه‌السلام)
تهـران: بزرگراه شهیـد چمـران،
پل مدیریت
تلفکس:۸۸۳۷۰۱۴۲
صندوق پستی۱۵۹-۱۴۶۵۵
E-mail: isu.press@yahoo.com
فروشگاه اینترنتی: www.ketabesadiq.ir

ابعاد شخصیت و زندگی حضرت امام رضا (علیه‌السلام) جلد دوم ■ به اهتمام: مرتضی سلمان‌نژاد ■ سرپرست علمی: دکتراحمد پاکتچی ■ ناشر: دانشگاه امام صادق(علیه‌السلام)- بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا(علیه‌السلام) پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات ■ ویراستار ادبی: علی‌اکبر گشایش ■ نمایه‌سازی: رضا دیبا
چاپ اول:۱۳۹۲ ■ قیمت: ۱۸۵۰۰۰ ریال■ شمارگان: ۷۰۰ نسخه ■ چاپ و صحافی: زلال کوثر
■ شابک:۰-۳۵۷-۲۱۴-۶۰۰-۹۷۸

سرشناسه: سلمان‌نژاد، مرتضی، گردآورنده
عنوان و نام پدیدآور: ابعاد شخصیت و زندگی حضرت امام رضا (علیه‌السلام) /سرپرست علمی احمد پاکتچی ؛ به اهتمام مرتضی سلمان‌نژاد ؛ با آثاری به قلم مهدی ایزدی...[و دیگران].
مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری:ج۱: ۵۱۲ص
شابک: ج.۲: ۰-۳۵۷-۲۱۴-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: با آثاری به قلم مهدی ایزدی ، احمد پاکتچی ، فرامرز حاج‌منوچهری ، شهرام خداوردیان ، محمدکاظم رحمان‌ستایش...
موضوع: علی‌بن موسی (ع)، امام هشتم، ۱۵۳؟ - ۲۰۳ق.
شناسه افزوده: پاکتچی، احمد، ۱۳۴۲ -
شناسه افزوده: ایزدی، مهدی
شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق(ع)
رده بندی کنگره: ۱۳۹۲ ۲الف۷س/BP۴۷
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۹۵۷
شماره کتابشناسی ملی: ۳۲۲۸۰۴۶


اللهم صل على علي بن موسى الرضا المرتضى

فهرست مطالب

«بسم اللّه الرحمن الرحیم»
وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا داوُودَ وَ سُلَيْمَنَ عِلْمًا و قَالا اْلحَمْدُ لِلَّهِ اْلَّذِي فَضَّلَنَا عَلَي كَثِير مِنْ عِبَادِهِ اْلْمُؤْمِنِينَ
(قرآن کریم. سوره مبارکه النمل. آیه شریفه۱۵)

سخن ناشران

فلسفه وجودی **دانشگاه امام صادق**علیه‌السلام که ازسوی ریاست دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی‌ای متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد.

از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهرمندی از نتایج آنهاست. ازاین منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به‌حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی - پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیّت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادقعلیه‌السلام درواقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم اکنون ثمرات

نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیّت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیانگذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با اتکاء به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه، بتواند به مرجعی تمام عیار در گستره جهانی تبدیل گردد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادقعلیه‌السلام باتوجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی- کارکردی آن‌ها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها درقالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و.... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند- درک کاستی‌ها و اصلاح آنها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت **مکتب علمی امام صادق**علیه‌السلام را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت.(ان‌شاءالله)

وللّه‌الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

مقدمه اول

خدا رحمت کند کسی که امر ما را احیاء کند. امام رضا (علیه السلام)

سپاس و ستایش خداوند بلندمرتبه را که به خدمتگزاران حضرت ثامن‌الحجج علی ابن موسی‌الرضا (علیه السلام) توفیق عطا فرمود تا باری دیگر سهمی در نشر فرهنگ و اندیشه رضوی داشته باشند. جشنواره بین‌المللی امام رضا(علیه السلام) با هدف ترویج سیره رضوی و تقویت بیش از پیش روح معنویت در جامعه با همت والای اندیشمندان عرصه علم، مروّجان فرهنگ و معلمان عرصه هنر می‌کوشد تا قطره‌ای از دریای بیکران علم عالم آل‌محمد(صلی الله علیه و آله و سلم) را در بین دوستداران و محبان آن حضرت جاری سازد. اکنون می‌توان با اطمینان و افتخار ادعا نمود که این جشنواره با نام نامی عالم آل‌محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) زیب و زینت و اعتبار یافته و به محور مداری برای پرداختن به فرهنگ ناب رضوی تبدیل شده است و به همین سبب آن را می‌توان نه تنها بزرگترین و فراگیرترین رویداد فرهنگی و معنوی و ولایی کشور بلکه جهان اسلام دانست که در جمهوری اسلامی ایران و تحت زعامت و رهبری رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در حال انجام و اجرای سالیانه است این افتخاری است که به همت و تلاش و پشتکار تمام عاشقان و دلبستگان اهل‌بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) و بویژه شیفتگان ساحت

نورانی امام هشتم (علیه‌السلام) نصیب حوزه‌ی فرهنگ شده است. و کتاب حاضر که از دستاوردهای این جشنواره نورانی می‌باشد توانسته است با همت اندیشمندان و فرهیختگان به ثمر نشسته و تقدیم محضرتان گردد و امید است که ان‌شاءالله مقبول اهل نظر واقع شود. برای تمامی همراهان نیک‌اندیش بویژه همراهی اساتید معزز و علی‌الخصوص دانشگاه امام صادق(علیه‌السلام) و پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی که در این زمینه نهایت همراهی را داشته‌اند. زیر لوای ولایت سلطان سریر ارتضا حضرت علی ابن موسی‌الرضا(علیه‌السلام) و تحت توجهات خاصّه حضرت صاحب الزمان (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) آرزوی توفیق و التماس دعای خیر دارم.

سید جواد جعفری

مدیر عامل

بنیاد بین‌المللی فرهنگی و هنری امام رضا (علیه‌السلام)

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه دوم

بی‌شک حضرت **علی‌بن‌موسی‌الرضاالمرتضی**، سبط خاتم الانبیاء والمرسلین، فرزند فاطمه و یادگار امیر المومنین ﷺ در ایران اسلامی، افزون بر آن که حجت خدا و امام و وصی رسول خدا ﷺ است، بزرگترین پدیده فرهنگی در ایران اسلامی است چه آن که میلیون‌ها نفر در سرتاسر این سرزمین پهناور هر سال از سر عشق و شوق به زیارتش می‌شتابند و از ژرفای جان به ایشان عشق می‌ورزند.

یکی از ابتکارهای جشنواره بین‌المللی امام رضا ﷺ در سال‌های ۱۳۹۰ و ۱۳۹۱ آن است که پژوهش‌های بنیادی، ماندگار و مؤثری را در برنامه‌های خود گنجانیده است؛ بسیار خوشنودم که این طرح‌های ارزشمند به همّت محققان این پژوهشگاه انجام می‌گردد؛ یکی از این طرح‌ها **کتاب ابعاد شخصیت و زندگی امام رضا ﷺ (جلد اول و دوم)** است که به با نظارت علمی پژوهشکده مطالعات دینی فرهنگ در این پژوهشگاه به فرجام رسیده است. در این جا بر خود لازم می‌دانم از همکارانم در این پژوهشکده و مجریان محترم طرح تشکر کرده و از فرهیختگان و شیفتگان معارف رضوی ﷺ بخواهم از سر لطف ما را مشمول پیشنهادهای علمی‌شان بگردانند.

یحیی طالبیان

رییس پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

مقدمه سوم

ائمه اهل بیت(ع) هر یک چراغی فروزان بر مسیر هدایت بشریت اند و به مصداق سخن پیامبر (ص) در باب ثقلین، آموزه‌های آنان در کنار قرآن کریم، راهی همیشگی را برای هدایت یافتن انسان هموار کرده است. در عین آن که آن بزرگواران همه نوری واحد بودند و از حقیقتی واحد سخن می‌گفتند، به اقتضای سمت تعلیم و تربیت، و به مقتضای آن که سخن بلیغ آن است که متناسب با حال مخاطبان باشد، هر یک بسته به نیازهای عصر خود و شرایط فرهنگی و اجتماعی شان، بخشی از آموزه‌های اسلام و تشیع را به بشریت آموختند و مسیری از این راه را بازنمودند. در آن میان، امام رضا (ع) به سبب شرایط ویژه‌ای که از حیث سیاسی و فرهنگی در عصر ایشان وجود داشت، دارای ویژگی‌هایی است که زندگی و آموزه‌های آن حضرت را در میان ائمه اهل بیت (ع) متمایز کرده است.

از سویی ماجرای جنگ دو خلیفه برادر امین و مأمون و وادار ساختن امام رضا (ع) از سوی مأمون برای پذیرش ولایت عهدی پژوهندگان زندگی اهل بیت (ع) را با موضوعی کاملا نو مواجه می‌سازد و از سوی دیگر، این مناظرات گسترده آن حضرت با صاحبان ادیان مذهب و متکلمان مذاهب مختلف است که از ایشان چهره‌ای متفاوت می‌نماید. اما فراتر از این جنبه‌ها، ناگهان پژوهشگر و طالب معارف اهل بیت (ع) در حین کاوش در زندگی و تعالیم آن حضرت، با گوهری چون طب الرضا (ع) روبه رو می‌شود که جنس آن با همه آنچه گفته شد تفاوت دارد و وجهه‌ای دیگر از شخصیت آن حضرت را نمایان می‌سازد. مروری در احادیث و آموزه‌های باقی مانده از

امام رضا علیه‌السلام نشان می‌دهد که چگونـه آن حضـرت بـه‌عنـوان یکـی از ائمـه معصومین علیهم‌السلام و مصداقی از ثقلین، بر سنت متصل اهل بیت علیهم‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و منشأ وحی تأکید دارد، اما از سوی دیگر انسان را به سوی استفاده از عقل به عنـوان ودیعـه الهـی و مقـدس نـزد انسـان، بـه ارج نهـادن بـه تجربـه و اندوخته‌های نسل‌های بشری، و به طور کلی به احترام نهادن به دانایی‌هـایی فرامی خواند که فراتر از وحی، از طریق عقل و دانش‌های عرفی برای انسان حاصل شده است. در واقع با قاطعیت مـی‌تـوان گفـت یکـی از مهـم تـرین محورها در آموزه امام رضا علیه‌السلام چگونگی ایجاد تعادل و جستن راهی به دور از افراط و تفریط، در تلفیق میان دانایی‌های برآمده از وحـی و دانـایی‌هـای برآمده از عقل و تجارب عرفی است و این نیازی مبرم است که انسان امروز و مسلمان امروز در مواجهه با دنیای دانش و فرهنگ دارد.

با وجود جنبه‌های برجسته و آموزه‌های تابناک در متون و اخبار به دست آمده از امام رضا علیه‌السلام، و با وجود پژوهش‌های پرشـمار و ارجمنـدی کـه تـا کنون در باره ابعاد شخصیت و تعالیم آن حضرت صورت پذیرفته است، بـه نظر می‌رسد هنوز ظرفیت‌ها در این موضوع فراوان است و هنوز این معـدن سرشار و ارزشمند، نکاویده ها بسـیار دارد. آنچـه در ایـن مجموعـه تقـدیم حضور خوانندگان پـرارج و جوینـدگان معـارف اهـل بیـت علیهم‌السلام مـی‌شـود، مجموعه‌ای از تلاش‌های پژوهشگران در خصوص ابعاد مختلـف زنـدگی و آموزه‌های امام رضا علیه‌السلام است که مقالاتی مستقل از پژوهشگران مختلف است که هر یک با توجه به موضوع، و با لحاظ تخصصی که دارند گزیده شده اند و در مجموع هدف آن است که پژوهشی یکپارچه و هدفمند، در چـارچوب یک طرح نظام یافته ارائه شود که بتواند ما را در راسـتای اسـتفاده از تعـالیم والای رضوی هم در مسیر کاربرد عملی از آموزه‌های آن حضـرت در ابعـاد مختلف زندگی و هم در راستای جستن تعادل میان وحی و عقـل، و ایجـاد پلی میان معارف دینی و دانش‌های عرفی یاری رساند، دو امر مهمی که هـر دو از نیازهای اساسی برای مسلمان عصر امروزی است.

ادامه

بخش سوم:

علوم و معارف در آموزه‌های امام رضا (علیه‌السلام)

۱۳

امام رضا، کلام و مسائل کلامی عصر

حسین هوشنگی

از حضرت رضا در حوزه‌های گوناگون از جمله کلام، فقه، ادیان و طب آموزه‌های ارزشمندی به‌دست ما رسیده است. این مقاله ناظر بر دیدگاه‌های کلامی ایشان است که البته در مقام مرزبندی عقیدتی با آراء متغایر و متقابل مطرح در آن عصر بوده است و شامل طیف وسیعی از اعتقادات می‌شود از جمله توحید و نفی تشبیه، صفات الهی؛ مبحث اختیار و عدل؛ کلام الهی و خلق قرآن ولی پیش از ورود به اصل مباحث باید به بستر تاریخی و وضعیت کلام پیش از/ و همزمان با عصر حضرت رضا و نیز روش تعلیم کلامی ایشان اشاره‌ای داشت.

پیشینه کلام تا عصر امام

در قرن نخست هجری قمری تنها آن دسته از گرایش‌های کلامی را شاهدیم که با اتخاذ موضعی خاص در یک یا چند مورد معدود از مسائل کلامی، هنوز به شکل مکتب جامع و نظام‌مند در نیامده‌اند. مسائل مطروحه در این دوره دارای صبغه اجتماعی، اخلاقی و سیاسی است و مباحث صرفاً نظری کلام، و به اصطلاح دقیق الکلام، در قرن سوم مجال و زمینه ظهور می‌یابد.

مسأله امامت و منزلت مرتکب کبیره از اولین مسائل کلامی مطرح در

دوره اسلامی است که در سخنان امام رضا هم مورد توجه بوده است. هرچند مسأله مرتکب کبیره در زمان ایشان به حاشیه رفته بود و بدون نظر به طراحان اصلی آن یعنی خوارج، توسط امام رضا بررسی می‌شود (ابن بابویه، *التوحید*، ص ٤٠٦). به نظر می‌رسد غائله خوارج در پایان قرن دوم فروکش کرده باشد به گونه‌ای که امام خود را ملزم به موضع‌گیری در برابر آنها نمی‌بیند.

گروه کلامی دیگردر قرن اول، اهل ارجاء (مرجئه) هستند که شکل اولیه آن قائل به ارجاء کفر و ایمان صحابه در منازعات پیش‌آمده به روز قیامت و داوری خداوند است (ابن سعد، ١٩٠٤–١٩١٥م، ج۱، ص٢١٤) و شکل متأخرتر که به ارجاء عمل از ایمان اعتقاد دارند و گناه را بالتبع مستوجب کفر نمی‌دانند و البته دامنهٔ بحث را به‌تدریج به سایر منازعات کلامی از جمله خلق قرآن گسترش می‌دهند، در کلام امام رضا مورد تعریض و تقبیح قرار دارند (مجلسی، ١٤٠٣ق، ج۸۹، ص۱۲۰).

گرایش متقدم دیگر، قدریه است. این اندیشه توسط معبد جهنی، غیلان دمشقی و سپس توسط واصل بن عطا و عمرو بن عبید صورت‌بندی کلامی یافت و شرور بدین ترتیب از دایره خواست تقدیر و فعل الهی خارج شد (شهرستانی، ١٤٠٦ق، ج۱، ص٥١). البته با توجه به تقبیح قدریه در کنار مرجئه در برخی احادیث، اصحاب اختیار، قائلان به جبر را قدریه خوانده‌اند و درکلام حضرت رضا هم این اطلاق دوگانه به چشم می‌خورد.

جهمیه جریان دیگری است که در قرن دوم شکل گرفت. پیروان جهم بن صفوان در مسأله قدر با جبریه همراه شدند و در مسأله ایمان هم‌صدا با مرجئه، جایگاه عمل را در ایمان نفی کردند و در مسأله کلام الهی به خلق قرآن قائل شدند و نهایتاً در دقیق الکلام از تعطیل و نفی صفات دفاع کردند. معتزله به عنوان اولین مکتب کلامی برخی اصول فکری خود را از این گرایش‌های کلامی اتخاذ و استفاده کردند؛ از جمله اختیار را از قدریه و خلق قرآن و نفی صفات را از جهمیه به وام گرفتند که امام رضا نیزدر برابر این جریان‌ها مواضعی را اتخاذ کرده‌اند. به‌طور کلی در قرن دوم و سوم با

یک جبهه‌بندی میان دو گروه مواجهیم:

۱–داعیه‌داران کلام متشکل از معتزله و گرایش‌های دیگر عقلگرا؛

۲–نص‌گرایان مخالف گروه اول که از موضع انفعال و واکنش به گروه اول به برخی مباحث کلامی پرداختند (پاکتچی،۱۳۷۷ش، ص٤٣٦). امام رضا در منازعه میان این دو گروه عموماً موضع میانه و اعتدالی را اتخاذ کرده‌اند.

البته در میان شیعیان نیز از قرن دوم و از زمان صادقین به بعد متکلمانی ظهور یافتند. هشام بن حکم، یونس بن عبد الرحمان، علی بن منصور، فضل بن شاذان (کشی، ۱۳٤٨ش، ص ۲٥۰،٥۳۹) همچنین صاحب الطاق، هشام بن سالم جوالیقی، زرارة بن اعین و ابومالک خضرمی (همان‌اثر، ص١٤١؛ اشعری، ١٤٠٠ق، ص۳۱به‌بعد) از آن جمله‌اند. در میان همین متکلمان شیعی نیز جناح‌بندی‌هایی وجود داشته است (پاکتچی، ۱۳۷٥ش) و البته این جریان کلام‌گرا از جانب حدیث‌گرایان شیعی مورد مخالفت قرار گرفته است (*مسند الامام الرضا*، ١٤٠٦ق، ج۲، ص ٤٥۳).

در نقل روایات از امام رضا در بارهٔ این مباحث و کسان، دو طیف مخالف در منابع آمده است: گروهی از روایات وجود دارد که در آنها موارد متعددی تخطئه و تقبیح و بعضاً حتی لعن و تکفیر افرادی همچون یوسف بن عبدالرحمان (کشی، ۱۳٤٨ق، ص٤١٥؛ *مسند الامام الرضا*، ١٤٠٦ق، ج۲، ص٤٥٧)، هشام بن ابراهیم عباسی (کشی، همان‌اثر، ص٤۲۲)، هشام بن حکم و هشام بن سالم (همان‌اثر، ص ۲۳۷) به چشم می‌خورد. در دستهٔ دیگر روایاتی است که خلاف مطالب قبل نقل شده است از جمله آن‌که امام از تضمین بهشت برای یونس (همان‌اثر، ص٤٠٩؛ *مسند الامام الرضا*، ١٤٠٦ق، ج۲، ص٤٥٥) و تأیید کلی او (کشی، همان‌اثر، ص ٤١١،٤٩١) و نیز عبدصالح‌بودن هشام بن حکم (همان‌اثر، ص ۳۳۰،٤١٥) سخن گفته است. این اختلاف در نقل یا باید ناشی از تفاوت احوال این متکلمان در ادوار گوناگون حیات‌شان باشد که به لحاظ تاریخی صحیح به نظر نمی‌رسد یا باید ناشی از جعل و اختلافات و جناح بندی‌های درونی پیش‌گفته باشد. به هر

حال نظر حقیقی امام راجع به متکلمان و روش عقلی آنها را می‌توان از آموزه‌های ایشان درباره روش صحیح در مباحث اعتقادی و کلامی، استنباط کرد.

روش امام در مباحث اعتقادی

امام رضا در مناسبت‌های گوناگون روش صحیح در مباحث کلامی همچون توحید و صفات الهی و اراده و قضا و قدر او را، اتکا و استناد به قرآن می‌دانست "خدا را وصف کن به آنچه او خود را بدان وصف کرده است بدون تجسیم" (ابن بابویه، *التوحید*، ص٤٧؛ مجلسی، ١٤٠٣ق، ج٣، ص٢٩٧) و در این مسیر نباید خدا را با انسان قیاس کرد (ابن بابویه، همان‌اثر، ص٤٧). البته اتخاذ روش نقلی به معنای اکتفا به ظواهر و نص‌گرایی نیست و عقل در استنباط لوازم آیات به کارگرفته می‌شود. مثلاً در اثبات اختیار می‌گوید خداوند اگر عملاً منع می‌کرد از آنچه به آن امرکرده بود، هیچ‌گاه ابلیس را برای تخطی از سجده بر انسان لعنت نمی‌کرد و خدا مکلف را به آنچه نهی کرده، وادار نمی‌کند، والا در آیه چنین نمی‌آمد که: "وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى" (طه، ١٢١/٢٠؛ طبرسی، ١٤١٣ق، ج٢، ص٣٢٩؛ حویزی، ١٣٨٣ش، ج٣، ص٤٠٤). تأکید بر استناد به نصوص، آنجا توجیه خود را می‌یابد که بدانیم خداوند ورای حد عقول و اوهام انسانی است (کلینی، ١٣٦٣ش، ج١، ص١٠٥؛ ابن بابویه، *التوحید*، ص٩٨) و امام مکرراً تعبیر قرآنی "لا تدرکه الابصار" را به درک ناپذیری خداوند برای اوهام (برقی، *المحاسن*، ص٢٣٩) و یا اوهام القلوب (ابن بابویه، ١٤٠٠ق، ص٣٣٤) یا همان عقول، تفسیر می‌کند و با تأکید بر تعریف و وصف‌ناپذیری حق (ابن بابویه، *التوحید*، ص١٠٠؛ کلینی، ١٣٦٣ش، ج١، ص١٠٢) و فوق توصیف وصف‌کنندگان بودن خدا (طوسی، ١٤١٤ق، ص٢٧٩؛ ابن بابویه، *التوحید*، ص٢٤) بر نوعی شناخت و به اصطلاح الهیات سلبی صحه می‌گذارد با این بیان که: "هر گاه توهم و تصوری از چیزی داشتید برای خدا غیر آن را تصور کنید" (کلینی، همان‌اثر، ج١، ص١٠٠) و براین جمله باید افزود تأکید حضرت را بر تنگنای

زبان و قصور تعبیر از خداوند که "عجزت دونه العبارة" (همان‌اثر، ج۱، ص ۱۰۵؛ حر عاملی، *الفصول المهمة*، ج۱، ص۱۸٦).

البته چنان‌که گذشت این به معنای نفی کلی عقل در شناخت خداوند نیست، چون عقل علاوه بر استنباط و استنتاج لوازم عقلی، از طریق احکام مخلوقات الهی به اصل وجود حق و حدوث خلق می‌تواند راه یابد (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج٤، ص۲۸٤) و نیز خداوند اجمالا از طریق نشانه‌ها و آیات شناخته می‌شود (ابن بابویه، *التوحید*، ص٤۷). به علاوه در دفع اشکال شبهه‌افکنان و در مقام جدل هم عقل و مهارت‌های کلامی را حضرت رضا خودشان به کار می‌گیرند به عنوان مثال در پاسخ به این که روایات دال بر تشبیه از ائمه پیشین نقل شده، می‌گویند مگر از پیامبر(صلی الله علیه و آله) چنین احادیثی وارد نشده است و اگر بگویند آنها از پیامبر نیست، می‌گوییم روایات منسوب به ائمه از انها نیست (همان‌اثر، ص۳٦۳).

توجه به مخاطب هم در اتخاذ روش از نظر امام دخیل است. امام به تفاریق و تکرار بر سخن گفتن با مردم به اندازه فهم آنها تأکید می‌کند: "یکلم الناس بما یعرفون و یکف عما ینکرون" (حویزی، ۱۳۸۳ش، ج۵، ص۷۰۷)؛ لذا در حدیث می‌فرماید که در پاسخ به سؤال از کیفیت صفات، بیان "لیس کمثله شیء"، و در جواب سؤال از توحید، بیان آیهٔ "قل هو الله احد" کافی است (همان‌اثر)؛ یا گاهی که از ایشان در باره توحید سؤال می‌شد می‌فرمود "همان که شما بر آن هستید" (ابن بابویه، *التوحید*، ص٤٦). فراتر از این، گاهی به نظر می‌رسد امام به فهم و اجماع عموم استناد می‌کند از جمله در نقد تقدم اراده بر مرید که مدعای سلیمان مروزی است، به فهم عمومی احتجاج می‌کند که این فهم، فاعل و مرید را قبل از اراده می‌داند و در محاجه با ثنوی، اجماع داشتن بر یک مبدأ و اختلاف داشتن در دو مبدأ را به عنوان دلیل برای یگانگی خداوند مطرح می‌کند (همان‌اثر، ص۲٦۹). در تکمیل بحث باید افزود که امام در حوزه طبیعیات و طب و اغذیه صراحتاً تجربه و آزمودن در مرور ایام را به عنوان مبنای قضاوت خود مطرح می‌کند.

در مجموع می‌توان نتیجه گرفت امام در عین تأیید کلی متکلمان "ابن عمی علی بن موسی الرضا یحب الکلام و اصحابه" (عاملی، ۱۳۹۸ق، ج۲، ص۲۸) و مفید و لازم دانستن آن در جهت دفاع از امامت و کیان مذهب و رد شبهات و جدل با مدعی، ولی در این مسیر عقل‌گرایی محض و نادیده گرفتن کلام خدا و معصوم را (به عنوان مبنای اصلی برای وصول به چارچوب‌های عقیدتی) نمی‌پذیرد و بحث کردن با فرد پذیرنده و غیرمنکر و نیز به دنبال شکست طرف مقابل بودن، و مغالطه‌کردن را می‌توان از آفات کلام در نزد ایشان دانست (ابن بابویه، ۱۳۸۷ش، ج۱، ص١٥٤). به‌علاوه در آن زمان تنها مکاتب کلامی، معتزله و جهمیه بود که برخی تعابیر تند از سوی امام مانند متهم به شرک و بدعت کردن متکلمان (ابن بابویه، *التوحید*، ص٤١٩،٤٤٠) می‌تواند راجع به آنها باشد.

توحید و نفی تشبیه

توحید با مفهوم وسیعی که دارد در کلام حضرت رضا مکرراً همراه با نفی تشبیه (اسناد صفات خلق به خالق) آمده است (ابن شهر آشوب، *المناقب*، ج٤، ص٣٥١)، چون نفی شبیه و مثل در کنار نفی شریک و نفی صفات، زائد بر ذات از ابعاد توحید الهی است. تأکید امام بر نفی تشبیه و البته تجسیم، که اخص از تشبیه است، احتمالاً به جهت انتساب نا به‌جای تشبیه و تجسیم به شیعه در آن روزگار است؛ و البته این امر بعد از آن است که امام آن را حاصل جعل احادیث توسط غلات می‌داند (ابن بابویه، ۱۳۸۷ش، ج۱، ص١٤٢). البته نمی‌توان نقش برخی آراء تشبیهی و تجسیمی منتسب به هشام بن سالم جوالیقی و هشام بن حکم را نادیده گرفت که در احادیث امام رضا نقد آنها را شاهدیم (ابن بابویه، *التوحید*، ص١٠٤). هر چند در مواردی هم در برابر هشام بن سالم که برای خدا صورت قائل شده است، امام قول هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان را مبنی بر شیئی لا کالاشیاء بودن خدا را تأئید می‌کند (حرعاملی، ١٤٠٩ق، ج٨، ص٢٢٨؛ کشی،

۱۳٤۸ش، ۲۸٤). به هر حال در دوره‌های متأخرتر هم برخی فرقه‌نگاران، تشبیه را به دو هشام نسبت داده‌اند (اشعری، ۱٤۰۰ق، ص۳۱-۳۳؛ بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ص۲۷۷؛ شهرستانی، ۱٤۰٦ق، ج۱، ص۱۸٤-۱۸۵) و فراتر از این ابن تیمیه، هشام بن حکم را اولین کسی دانسته که قائل به تشبیه شده است.(ابن تیمیه، *الفرقان*، ص۱۲۸).

در بیان امام نفی تشبیه دامنه وسیعی را از نفی شبیه، جا و مکان (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج۲، ص۲۹۹)، صورت (کلینی، ۱٤۰۵ق، ج۱، ص۱۰۵)، کیفیت و "وجه کالوجوه" (ابن بابویه، ۱۳۸۷ش، ج۱، ص۱۱۵)، بودن در عرش (همان‌اثر، ص۱۳٤) شامل می‌شود.

دلیل گونه‌ای را که امام در نفی تجسیم می‌آورد "خدا مبدأ (مجسم) اجسام است و مصور صور است [لذا خود نمی‌تواند جسم و صورت داشته باشد] حال آن‌که بنابه قول مشبهه، خالق از مخلوق، رازق از مرزوق متمایز نمی‌باشد"(کلینی، ۱٤۰۵ق، ج۱، ص۱۳۷)، امام حتی سخن کسی را که می‌گوید "خدا جسم است نه مانند اجسام"، صحیح نمی‌داند چون چگونه چنین شخصی در عین حال می‌تواند قائل به عدم شباهت خدا به مخلوقات باشد (عیاشی، *التفسیر*، ج۱، ص۳۵٦). جالب این‌که در استدلال متقابلی از هشام بن حکم نقل شده است، اگر خدا شبیه مخلوقات نباشد، چگونه می‌توان مخلوقات را دلالت‌گر بر او دانست لذا می‌گفت خدا جسم است لا کالاجسام (اشعری، ۱٤۰۰ق، ص۳۱-۳۳).

اما در خصوص این‌که آیا اطلاق شیء بر خداوند جایز است یا خیر، روایات از امام رضا متعارض است. لازم به ذکر است جهم بن صفوان این اطلاق را مستلزم تشبیه و لذا نادرست می‌دانست (همان‌اثر، ص۲۷۹-۲۸۰؛ شهرستانی، ۱٤۰٦ق، ج۱، ص۷۹-۸۱). امام خدا را در روایتی شیء دانسته است به جهت این آیهٔ شریف که قُلْ أيُّ شَيْءٍ أكْبَرُ شَهَادةً قُلِ اللّه... (انعام، ۱۹/٦)؛ البته با این تأکید که نه شیء مانند اشیاء بلکه چنان‌که در تأیید عقیده هشام بن حکم از ایشان روایت شده خدا شیئی است نه مانند اشیاء

(حرعاملی، ١٤٠٩ق، ج٩، ص٢٢٨).

امام در مقام نفی تشبیه روایاتی راکه ظاهراً افادهٔ جبر می‌کنند، تأویل می‌کند. مثلاً روایتی را که مشابه آن در تورات هم آمده مبنی بر این‌که خدا آدم را به صورت خود خلق کرده است، در مقام هدایت فردی می‌داند که به کسی گفته بود "قبح الله وجهک و وجه من یشبهک" (عاملی، ١٣٩٨ق، ج١، ص٢٧٢) و برخی منقولات را مانند این‌که پیامبر خدا را در صورت جوان مشاهده کرد، به تجارب درونی و باطنی برمی‌گرداند که قاعدتاً در چنین مواقعی نباید معنای ظاهری گزارش مراد باشد (ابن بابویه، *التوحید*، ص١١٣) و در جایی دیگر زیارت رب را به زیارت نبی تأویل می‌کند همچنان‌که طاعت او طاعت خداست، وجه خدا را نیز انبیاء و اولیا معرفی می‌کند (ابن بابویه، ١٣٨٧ش، ج١، ص١١٥).

امام در کل مردم را در مسأله تشبیه به سه دسته تقسیم می‌کند:

اول: مذهب اثبات التشبیه یعنی کسانی که صفاتی را برای خدا اثبات می‌کنند و این اثبات صفات همراه با تشبیه است.

دوم: مذهب النفی که همان مذهب به اصطلاح تعطیل و تنزیه مطلق است.

سوم: مذهب اثبات بلاتشبیه که تنها مذهب اخیر را صحیح می‌داند (عیاشی، *التفسیر*، ج١، ص٣٥٦؛ ابن بابویه، *التوحید*، ص١٠٠).

توحید صفاتی

امام رضا نفی صفات را والاترین مرتبه توحید می‌خواند: «کمال معرفت، توحید حق است و کمال توحید، نفی صفات از اوست به این جهت که صفت بر غیریت با موصوف گواهی می‌دهد» (همان‌اثر، ص٥٦).

در بیان دیگر حضرت ابتدای عبادت خدا را معرفت او، و اول معرفت‌الله را توحید او، و نظام توحید الهی را نفی صفات از او می‌داند (ابن بابویه، ١٣٨٥ق، ص٩). البته پرواضح است که با توجه به تصدیق صفات گوناگون

برای خداوند در قرآن کریم، امام علم، قدرت حیات، سمع و بصـر الهـی را انکار نمی‌کند، بلکه در صدد نفی گرایش‌های تشبیهی آن زمان و احیانـاً نقـد دیدگاه مسیحیان در تثلیث بوده است که از جانب برخی مسیحیان با صفات الهی مرتبط دانسته شده بـود (ولفسـن، ۱۳٦۸ش، ص۱۱۲– ۱۳۲)؛ و اعتقـاد برخی مسلمانان در باب صفات زائد بر ذات به نوعی مستند آنها قرار گرفتـه بود. امام خود صراحتاً خداوند را از ازل عالم و قادر وحی و سمیع و بصـیر معرفی می‌کند، ولی در عین حال کسانی را که قائل به این هسـتند کـه خـدا عالم به علم و قادر به قدرت است، مشرک و قائل به کثرت اله می‌داند (ابـن بابویه، ۱٤۰۰ق، ص۲۲۲). لذا امام می‌فرماید: "العلم ذاتـه"، "السـمع ذاتـه"، "القدرة ذاته" (همو، *التوحید*، ص۱۳۵، ۱۳۹).

مباحث توحید صفاتی به اصطلاح از دقیـق الکـلام محسـوب مـی‌شـود علاوه بر آن امام رضا به صراحت از قدیم بودن خداوند و از این‌که آن نشان عدم مخلوقیت خداوند است و از دلیل قدیم بودن خداونـد (همـو، ۱۳۸۷ق، ج۱، ص۱٤۵) سخن می‌گوید. از این مهم‌تر ایشان در مقام بیان ایجاد ابداعی عالم در "فاطر الاشیا انشاءا و مبتدعها ابتـداً بقدرتـه و حکمتـه لامـن شـیء فیبطل الاختراع" (کلینی، ۱٤۰۵ق، ج۱، ص۱۰۵) به آموزه مهم خلـق لا مـن لاشیء اشاره می‌کند. در برابر تعبیـر "خلـق مـن لاشـیء" از دقـت فلسـفی افزون‌تری برخوردار است. امـام در داوری میـان زراره کـه منفـی را شـی و مخلوق نمی‌دانست و هشام بن حکم، حق را به هشام می دهد کـه منفـی را شیء و مخلوق می‌داند (کشی، ۱۳٤۸ش، ص۲۲۹).

جبر و اختیار

مسأله جبر و اختیار در کلام امام رضا مرتبط با اراده الهـی و قضـا و قـدر و خالقیت او آمده است. بدین ترتیب می‌توان وجـه کـار شـیخ صـدوق را در آوردن بحث جبر و اختیار ضمن کتاب با عنوان "التوحید" نیز فهمید. جبریه

با مطلق‌کردن اراده و تقدیر و خالقیت الهی، مدعای خود را ثابت می‌کنند و البته بعضاً با علم پیشین هم همین نتیجه گرفته می‌شود.

امام رضا اولاً اراده را از صفات فعل الهی قلمداد می‌کند و قائلان به اراده ازلی را غیرموحد می‌خواند (حرعاملی، *الفصول المهمة*، ج۱، ص۹٦). ایشان با استناد به برداشت عرفی، اراده را غیر از مرید و بعد از او می‌دانند (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ج۱، ص۱۷۳) و آن غیر از علم و حادث است، اما غیر از علم است جون نفی اراده، نفی مراد است؛ ولی نفی علم، نفی معلوم نیست. و حادث است چون صفت فعل است و فعل محدث است (همان‌جا)، اراده اگر فعل باشد بحث سمت و سوی جبر پیدا می‌کند.

البته امام رضا بین اراده و مشیت تفاوت می‌گذارد: "المشیة کالاهتمام بالشیء و الارادة اتمام ذلک" (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج، ص۳۵۷). "کالاهتمام" فرمود چون چنان‌که خود امام در جای دیگر آورده است، اراده در انسان ابتدا در ضمیر و باطن است، بعد در فعل ظاهر می‌شود؛ اما در خدا تروی و تفکری مقدم بر فعل نیست (کلینی، ۱٤۰۵ق، ج۱، ص۱۰۹).

در عین حال ایشان مشیت را در خداوند به عنوان آغاز و آهنگ فعل (ابتداء الفعل) و اراده را "الثبوت علیه" قلمداد می‌کند (برقی، *المحاسن*، ص۲٤٤) و بدین ترتیب با این‌که مشیت الهی تعلق به امری می‌گیرد، می‌تواند مراد نباشد.

علاوه بر این گاهی بنا به نقل امام رضا مابین دو نوع اراده الهی، ارادهٔ عزم و ارادهٔ حتم تفکیک می‌کنند (کلینی، ۱٤۰۵ق، ج۱، ص۱۵۰) که شاید بتوان ارادهٔ عزم را با مشیت بنا به تعریف یاد شده، مطابق دانست. با این توضیحات معلوم می‌شود اگر امام می‌فرماید در صورت تعلق اراده الهی، امر خدا لاجرم ولو با سلب عقل بندگان نافذ می‌شود (سبط طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص۲٤۹)، منافاتی با اختیار ندارد.

قضا و قدر الهی، آموزه خداشناختی دیگری است که همواره از آن در جهت تقریر جبر استفاده شده است. شمول تقدیر الهی نسبت به افعال ارادی

انسان ظاهراً به سلب اختیار می‌انجامد. امام رضا نیـز تفـویض اختیـار را آن چنان‌که مفوضه و اصحاب اختیار بیان می‌کنند، رد می‌کند و مـی‌فرمایـد هـر چیزی تحققش به مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی است. مشیت، اهتمام او به شی و اراده، کامل‌کردن مشیت؛ و تقدیر عبارت اسـت از انـدازه‌گیـری (هو الهندسة من الطول و العرض) است. هـر گـاه مشـیت و اراده الهـی بـه چیزی تعلق گرفت آن را تقدیر می‌کند و قضای الهی پس از تقـدیر اسـت و در نهایت امضا و اجرا می‌آید (برقـی، *المحاسـن*، ص۲٤٤)، ولـی چنـان‌کـه خواهد آمد این با قبول نوعی اختیار هم منافاتی ندارد.

از دیگر مبانی خداشناختی جبر، شمول خالقیت الهی نسـبت بـه افعـال اختیاری بندگان است (شهرستانی، ١٤٠٦ق، ج۱، ص۸۵)، امام رضـا در ایـن خصوص آموزه ویژه‌ای مطرح کرده است و ان تفکیک میان "خلق تقـدیر"و "خلق تکوین" است. ایشان افعال عباد را مخلـوق بـه معنـای خلـق تقـدیر می‌داند، یعنی در مورد افعال انسان به مخلوقیت به معنای مقدر بودن اسـت. "ان افعال العباد مخلوقه خلق تقدیر لا خلـق تکـوین" (حرعـاملی، ١٤٠٩ق، ج۱۵، ص۳۱۷).

بدین ترتیب امام راهی میانه (امـر بـین الامـرین) را در میـان مفوضـه و قدریه (که آن را بر قائلان به اختیار اطلاق می کند) و جبریه می‌گشاید (ابـن بابویه، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۲۰۳).

باید توجه داشت اندیشه قدر در صورت‌بندی کلامی آن در اواخر قـرن اول این گونه بیان شد که فعل شر را نمی‌توان بـه خـدا اسـناد داد، و نظریـه مقابل هم به تناسب به صورت "ان القدر خیره و شره من الله" بیان مـی‌شـد (شهرستانی، ١٤٠٦ق، ج۱، ص٤٧). امـام در ایـن بـاره مـی‌فرمایـد خداونـد عزیزتر و حاکم‌تر از آن است که کار را یکسره به بندگان بسپارد و عادل‌تر از آن است که جبریه می‌گویند؛ ولی عقیده درست آن‌که انتساب اعمال بـد بـه انسان اولاست و انتساب اعمال خوب به خـدا اولـی مـی باشـد (مجلسـی، ١٤٠٣ق، ج۹۷، ص١٤٩).

در حدیث جامع دیگری جبر را به اسناد فعل به خدا، سپس عذاب‌کردن انسان به خاطر آن دانسته که به کفر می‌انجامد و تفویض را چنین دانسته است که امر خلق و رزق را به ائمه واگذار شده بدانیم که شرک است، ولی معنای امر بین الامرین این است که در انجام طاعات و ترک منهیات هنوز راهی برای اختیار انسانی باقی است: "وجود السبیل الی اتیان ما امروا به و ترک ما نهـوا عنه" (حرعاملی، ۱٤۰۹ق، ج ۲۸، ۳٤۰) یعنی خدا امر و نهی کرده ولی قدرت و اختیار هم داده است (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج ۷۵، ص۳٥٤).

امام رضا دراین مسیر، مشیت و اراده الهی را امر به طاعات و رضایت او به آنها، و یاری رساندن و توفیق در آنها دانسته است و در معاصی، نهی از آنها و سخط در آنها و خذلان بر انجام آنها، قضای الهی هم حکم خدا بر افعـال بندگان است به لحاظ ثواب و عقاب (حر عاملی، ۱٤۰۹ق، ج۲۸، ص۳٤).

عقیده اختیار گاهی در قالب قول به استطاعت یعنی تـوان و قـدرت بـر انجام کار توسط انسان مطرح می‌شود. امام رضا عقیده یونس بن عبدالرحمان را در استطاعت که بر پیروی از زراره و در دفاع از اختیار به آن قائل بود، بر خطا می‌داند؛ و استطاعت را به شـیوه شـرط اسـتطاعت در حـج بـه تحقـق شرایطی همچون صحت جسم، سلامت اعضا و داشتن توان مالی معنا می‌کند که فرد با حصول آنها هم می‌تواند به فعلی اقدام یـا از فعلـی اجتنـاب کنـد (ابن بابویه، *التوحید*، ص۳٤۸)؛ چنان‌که شخص مستطیع در حج نیز می‌تواند اقدام یا ترک کند. این تلقی از استطاعت که به عنوان نظریه‌ای بینابین اختیار و جبر مطرح می‌شود در آموزه‌های قدریه در اوایل قرن دوم هم سابقه داشته است. غیلان دمشقی، استطاعت را به صحت و سلامت و عاری‌بودن اعضای بدن از آفات تفسیر می‌کرد (اشعری، ۱٤۰۰ق، ص۲۲۹).

در پایان باید گفت این رویکرد اعتدالی امام و اجتناب ایشان از طـرفین افراط و تفریط را جدای از جبر و اختیار، در سایر مسائل کلامـی مطـرح در آن عصر هم می‌توان مشاهده کرد. در مسأله صفت کلام الهی و قرآن کریم و سایر کتب اسمانی به عنوان مظهر و مصداقی از آن کلام، طـرف افـراط، بـه

قدیم‌بودن کتاب، حتی الفاظ مکتوب و اصوات مسموع آن قائل بود و طرف تفریط، کلام را یکسره حادث می‌دانست (ابن حزم، ۱٤۰۵ق، ج۳، ص۵). امام رضا اولاً با تذکر به این‌که خدا منزه است از تکلم کردن مانند انسان (لیس کمثله شیء) و لذا کلام الهی با لفظ و دهان و لسان نیست (ابن شهر آشوب، *مناقب*، ج٤، ص۳۵۱)، می‌فرماید حقیقت کلام الهی غیر مخلوق است ولی وقتی در قالب کلام و سخن در می‌آید اخبار و قصص است [و لاجرم مخلوق] (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج۸۹، ص۱۲۰).

منابع:

قرآن کریم؛

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ق)، *علل الشرایع*، به‌کوشش سیدمحمدصادق بحرالعلوم، نجف: مکتبه الحیدریه.

همو (۱٤۰۰ق)، *الامالی*، بیروت: مؤسسة الاعلمی.

همو، *التوحید*، به‌کوشش سیدهاشم حسینی تهرانی، قم: النشر الاسلامی.

همو، *عیون اخبار الرضا* (ع)، به‌کوشش سیدمهدی حسینی لاجوردی، تهران: انتشارات جهان.

ابن تیمیه، تقی‌الدین، *الفرقان*، به‌کوشش خلیل میس، بیروت، بی‌تا.

ابن حزم، علی (۱٤۰۵ق)، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، به‌کوشش محمدابراهیم نضر و عبدالرحمان عمیره، بیروت: بی‌جا.

ابن سعد، محمد (۱۹۰٤-۱۹۱۵م)، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخا و دیگران، لیدن: بریل.

ابن شهرآشوب، محمد، *مناقب آل ابی طالب*، قم: چاپخانه علمیه.

اشعری، ابوالحسن (۱٤۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین*، به‌کوشش هلموت ریتر، ویسبادن.

برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به‌کوشش سیدجلال‌الدین حسینی، قم: دارالکتاب الاسلامیة.

بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، کتابخانه محمد علی صبیح.

پاکتچی، احمد (۱۳۷۵ش)، "گرایش‌های فقه امامیه در سدهٔ دوم و سوم هجری قمری"، *نامه فرهنگستان علوم*، شماره ٤، سال ۳.

پاکتچی، احمد (۱۳۷۷ش)، "اسلام: اندیشه‌های فقهی سده‌های ۲-۳ق"، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج۸، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱٤۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البیت (ع).

همو، *الفصول المهمة فی اصول الائمة*، به‌کوشش محمد الحسینی القائینی، قم: مطبعه نگین.

حویزی، عبد بن جمعه (۱۳۸۳ق)، *نور الثقلین*، به‌کوشش سیدهاشم رسولی

محلاتی، قم: بی‌جا.
سبط طبرسی، ابوالفضل علی (۱۳۸۵ق)، *مشکاه الانوار فی غرر الاخبار*، نجف: مکتب حیدری.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱٤۰٦ق)، *الملل و النحل*، به‌کوشش محمد سید گیلانی، بیروت: بی‌جا.
طبرسی، ابومنصور (۱٤۱۳ق)، *الاحتجاج*، به‌کوشش ابراهیم بهادری، تهران: انتشارات اسوه.
طوسی، محمد بن حسن (۱٤۱٤ق)، *الامالی*، قم: دار الثقافه.
عاملی، علی بن محمد (۱۳۹۸ش)، *الدرالمنثور من الماثور و غیرالماثور*، قم: مطبعه مهر.
عیاشی سمرقندی، *تفسیر*، به‌کوشش سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المکتبه العلمیه، بی‌تا.
کشی، محمد بن عمر (۱۳٤۸ش)، *الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به‌کوشش حسن مصطفوی، مشهد: آستان قدس.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱٤۰٥ق)، الکافی، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت: دار الاضواء.
مجلسی، محمد باقر (۱٤۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: موسسه الوفاء.
مسند الامام الرضا (ع) (۱٤۰٦ق)، به‌کوشش عزیزالله عطاردی خبوشانی، مشهد: نشر آستان قدس.
ولفسن، هری اوسترین (۱۳٦۸ش)، *فلسفهٔ علم کلام*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: مؤسسهٔ الهدی.

۱۴

امام رضا(علیه‌السلام) و مسائل اصول فقه

احمد پاکتچی

بی‌تردید دانش اصول فقه را باید یکی از علومی دانست که بنیاد آن در فرهنگ اسلامی نهاده شده و رشد و تکامل خود را در همین محیط فرهنگی ادامه داده است. در سدهٔ نخست هجری، از آنجا که حتی ذي‌المقدمة این علم، یعنی دانش فقه، مرحلهٔ آغازین و نامدون خود را طی می‌کرد، انتظار پرداخت مهمی به اصول وجود ندارد؛ هر چند آشکار است که همان سده برخی نظریات مقدماتی در خصوص استناد به کتاب و سنت ارائه می‌شد و زمینه‌های بحث از اجماع و قیاس هم در اواخر همان سده فراهم آمده بود. در نیمهٔ نخست سدهٔ دوم هجری، گذار فقه از مرحلهٔ آغازین خود به مرحلهٔ «فقه تقدیری» یا نظام‌گرا، تحولی سریع بود که گرایشی گسترده به رأی و شیوه‌های هنوز نامدون اجتهادی را به همراه داشت و همین امر به نوبهٔ خود، اختلافاتی گسترده در فتاوی، و نابسامانی‌هایی در امر قضا را موجب شده بود.

جای سخن نیست که میان مرحلهٔ ناپختگیِ روش‌های نظری در فقه آغاز قرن دوم و مرحلهٔ تألیف آثار اصولی در اواخرِ آن قرن، باید منزلتی را تَصور کرد که در آن عالمانی با بحث‌های پیگیر در محاضرات فقهی خود، راه را برای تدوین‌کنندگان اصول کوبیده‌اند. تا آنجا که به محافل عامه مربوط می‌شود، اصحاب رأی نقشی مؤثر ایفا کردند، هم از آن حیث که نظریاتی را

در جهت نظام‌دهی به ساختار فقه بـر پایـه اصـول نظـری، مطـرح سـاختند (پاکتچی، ۱۳۷۲ش، ص۳۹۳به‌بعد) و هم از آن حیث که جریان‌هـای مکتبـی مخالف را در مقام پاسخگویی به فعالیت برانگیختند.

نخستین صورت ساخت‌یافته از اصول فقه در محافل عامه، نزد محمد بن ادریس شافعی (وفات ٢٠٤ق) دیده می‌شود که در جریان مراحل تحصیلش در بـوم‌هـای گونـاگون مکـه، مدینـه، یمـن و عـراق، و در محافـل محـدثان و رأی‌گرایان، شخصیت علمی‌اش به نحوی شکل گرفته که زمینهٔ ارائهٔ طرحی نو و منتظم در اصول را برای او فراهم آورده است. آنچه او به عنوان یک نظـام مدون و روشمند فقهی عرضه کرد از حیث شـیوه عمـل و نظـام اندیشـه بـا روش‌های درایی اهل رأی هماهنگی داشت و از نظر یکایک عناصـر فکـریِ حاکم بر آن، بیشتر با اندیشه سنتی اصحاب حدیث قابل انطباق بود.

همچنین بر پایهٔ جست‌وجو در فهارس و گـزارش‌هـای برجـای مانـده، می‌توان نشان داد که همزمان با نخستین تألیفات اصولی در نیمهٔ اخیـر سـدهٔ دوم هجری، عالمان امامی نیز همپای عامه درگیر تألیف تک نگاشت‌هایی بـا زمینهٔ اصولی بوده‌اند. از جمله دو نمونهٔ شناخته‌شده از آثار عالمان امـامی در آن دوره، نوشته‌هایی است که در باره چگونگی برخورد با اختلاف الحـدیث نوشته شده‌اند: *کتاب الاخبار و کیف تصح* از هشام بن حکم (نک: ابن‌نـدیم، ۱۳۵۰ش، ص٢٢٤؛ نجاشـی، ١٤٠٧ق، ص٤٣٣) و کتـاب *اخـتلاف الحـدیث* شاگرد او یـونس بـن عبـدالرحمان (ابـن‌نـدیم، ۱۳۵۰ش، ص٢٧٦؛ طوسـی، ١٣٥٦ق، ص١٨١). همچنین بجاست از تک‌نگاشـت‌هـایی در بـارهٔ مباحـث الفاظ هم یاد شود که قدیم‌ترین نوشته در بارهٔ آن از جمیع مذاهب اسـلامی، باید تألیفی از هشام بن حکم باشد که نجاشی از آن با عنوان *کتاب الالفاظ و مباحثها* یاد کرده است (نجاشی، ١٤٠٧ق، ص٤٣٣؛ نیز نک: طوسی، ١٣٥٦ق، ص١٧٥). همین جا باید اشاره کرد که در میان عالمان امامیـه در نیمـهٔ اخیـر سدهٔ دوم هجری، دو جریان فکری مهم ـ یعنی مکتـب هشـام بـن حکـم و مکتب هشام بن سالم ـ در کنار برخی جریان‌های محدودتر حضـور داشـتند

که مباحثی مانند رأی و قیاس، و نیز کیفیت مواجهه با اخبار و تعارض میان روایات مهم‌ترین چالش‌ها میان آنان بوده است (برای توضیح، نک: پاکتچی، ۱۳٦۵ش، ص ۲۰–۲٤).

همان گونه که اشاره شد طیفی از مباحث از سنخ اصول فقه در نیمهٔ اخیر سدهٔ دوم هجری در محافل فقها مورد بحث بود و در عصر امام رضاﷺ نخستین اثر جامع اصولی یعنی *الرسالة*، نیز توسط محمد بن ادریس شافعی در دست تألیف بود. بدین ترتیب می‌توان کاملاً انتظار داشت که حضرت در مباحث اصولی وارد شده، صورتبندی‌هایی در این باره انجام داده باشد، یا در مواردی که نیاز به موضع‌گیری مخالف بوده، چنین موضع‌گیری‌هایی را انجام داده باشد. با این مقدمه، در مقالهٔ حاضر کوشش خواهد شد تا دیدگاه‌های اصولی منقول از امام رضاﷺ از خلال روایات حضرت استخراج و سپس در چارچوب گفتمان آن عصر و چالش‌های عصری تبیین گردد.

نسبت کتاب و سنت

یکی از چالش‌های موجود در محافل فقهی در طول سدهٔ دوم هجری، کیفیت رویارویی با احکام قرآن کریم و ارتباط میان آنها با سنت نبوی است. در آن سده، دو جریان در عرض یکدیگر در حال رشد و تکوین بود که تعارض فکری آن دو برخی از چالش‌های سده دوم را رقم می‌زد، هر چند حتی در مطالعات معاصر تمایز این دو جریان به ندرت دیده شده و در بوتهٔ بحث قرار گرفته است. یکی از این دو جریان که اندیشهٔ آن در سده‌های بعد به گفتمان غالب در محافل تبدیل شده است، جریانی است که احکام شریعت را به عنوان امور پیشینی نسبت به کتاب و سنت، در محلی مفروض در نظر می‌گیرد که باید با استفاده از ابزارهایی به محتوای آن دست یافت؛ خداوندی که شریعت را نهاده، ابزارهای رسیدن به آن را نیز به بشر ارائه کرده است. در این نگرش، مهم‌ترین این ابزارهای کتاب و سنت نبوی است، بدین معنا که شریعت امری است پیشاپیش موجود که کتاب و سنت می‌تواند ابزار دستیابی

ما به آنها باشد. این ابزار می‌تواند با تعابیری اولیه جهة العلم یا خبر خوانـده شود، یا با نامی که بعداً شهرت گرفت و در همان عبارات اولیه هـم حضـور داشت، "دلیل" خوانده شود. در تـدوین ایـن نگـرش در پایـان سـدهٔ دوم و عصر امام رضا علیه‌السلام، اجماع و قیاس نیز در عرض کتاب و سنت قرار گرفـت و این‌ها به‌عنوان چهار ابزار تعریف شدند که می‌توانند دسترسـی بـه احکـام شریعت را برای فقیه فراهم سازند.

این اندیشه در طول سدهٔ دوم هجری به خصـوص در محافـل اصـحاب حدیث قوام گرفت و صورت مدون آن در *الرسالة* از شافعی (وفات ٢٠٤ق) ارائه شد، اندیشه‌ای که می‌توان کلیدهای آن را در چند عبارت منتخـب زیـر رصد کرد:

من ادرک علم احکام الله فی کتابه (شافعی، ۱۳۵۸ق، ص۱۹).

فلیست تنزل باحد من اهل دین الله نازلة الا و فی کتـاب الله دلیـل علـی سبیل الهدی فیها (همان اثر، ص۲۰).

لیس لاحد ابدا ان یقول فی شیئ حل و لا حرم الا من جهة العلم، و جهة العلم الخبر فی الکتاب او السنة او الاجماع او القیاس (همان اثر، ص۳۹).

در تقابل با این اندیشه جریان دیگری وجود داشت که در سده‌های بعـد از سوی آن کاسته شده، ولی با مضامین قرآنی و احادیـث نبـوی سـازگارتر است. در فضای اندیشه ورزی این جریان، سنت را نه در عرض کتاب، بلکه در طول آن قرار می‌داد؛ دستور خدا در کتاب، اصلِ شریعت بود و "ما سـنه رسول الله" بسط آن. نوشتن خدا در قرآن (مانند آیهٔ روزه: بقـره، ۱۸۳/۲) یـا نهادن سنتی از جانب رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله از سنخ خبر نبود، بلکه از سنخ وضع قانون بود. در مقابل اندیشهٔ قبلی که کتاب و سنت را دلیل می‌شمرد، ایـن اندیشـه، کتاب و سنت را مراتب تشریع می‌دانست.

البته نزد جریانی که قائل به مراتب تشریع بـود، نـه تخلـف از الزامـات قرآن جایز بود و نه از الزامات سنت نبوی، ولـی ضـرورت پیـروی در یـک چارچوب سلسله مراتبی سنجیده می‌شد و ثمرهٔ تفاوت در چند موضع ظاهر

می‌شد: این که احکام شریعت ماهیتاً ذو مراتب است و نه همه در یک مرتبه؛ این که برای رویارویی با تخلف از شریعت، باید رویارویی نیز ذو مراتب باشد؛ و این که در موارد سهو، نسیان یا تزاحم، مبنای ترجیح باید مراتب راجع به منشأ حکم باشد، یعنی این‌که گرفته از کتاب است، از سنت است، یا به طرقی دیگر به دست آمده است. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد نگرش اخیر به رابطهٔ بین کتاب و سنت را می‌توان در آموزه‌های امام باقر(ع) (مثلا ابن بابویه، ۱٤۰٤ق، ج۱، ص۳۳۸-۳۳۹)، امام صادق(ع) (مثلاً کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۲، ص۳۸۳) و امام کاظم(ع) (مثلا طوسی، ۱۳٦٤ش، ج۱، ص۱۰۹) بازجست و در آن عصر که شافعی به تدوین اندیشهٔ اول اشتغال داشته، امام رضا(ع) به اختصار اندیشه مراتب تشریع را تبیین کرده است. این تبیین در حدیثی از احمد بن حسن میثمی بازتاب یافته است که به دلیل اهمیت لازم است متن آن بدون کاستی نقل گردد:

"محمد بن عبد الله المسمعي قال: حدثني أحمد بن الحسن الميثمي أنه سئل الرضا(ع) يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه، و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله (ص) في الشيء الواحد. فقال (ع): إن الله عز و جل حرم حراما و أحل حلالا و فرض فرائض، فما جاء في تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك مما لا يسع الأخذ به، لأن رسول الله (ص) لم يكن ليحرم ما أحل الله و لا ليحلل ما حرم الله و لا ليغير فرائض الله و أحكامه، كان في ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله، و ذلك قول الله عز و جل: "إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى إِلَيَّ" (احقاف/۹)، فكان(ع) متبعا لله مؤديا عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة. قلت: فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله (ص) مما ليس في الكتاب، و هو في السنة، ثم يرد خلافه. فقال: و كذلك قد نهى رسول الله (ص) عن أشياء نهي حرام، فوافق في ذلك نهيه نهي الله تعالى، و أمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كعدل فرائض الله تعالى، و وافق في ذلك أمره أمر الله تعالى. فما جاء في النهي عن رسول الله (ص) نهي حرام، ثم جاء خلافه لم

يسع استعمال ذلك، و كذلك فيما أمر به، لأنا لا نرخص فيما لم يـرخص فيـه رسول الله ﷺ، و لا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله ﷺ إلا لعلة خوف ضرورة، فأما أن نستحل ما حرم رسول الله ﷺ أو نحرم ما استحل رسول الله ﷺ فـلا يكون ذلك أبدا، لأنا تابعون لرسول الله ﷺ مسلمون له، كمـا كـان رسـول الله ﷺ تابعا لأمر ربه عز و جل مسلما له، و قال عز و جل: "مَـا آتـاكُمُ الرَّسُـولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا" (حشر/۷). و إن رسول الله ﷺ نهى عن أشياء ليس نهي حرام، بل إعافة و كراهة، و أمر بأشياء ليس أمر فرض و لا واجب، بل أمر فضل و رجحان فـي الـدين، ثـم رخـص فـي ذلـك للمعلـول و غيـر المعلول. فما كان عن رسول الله ﷺ نهي إعافة أو أمر فضل فذلك الذي يسـع استعمال الرخص فيه، إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويـه في النهي، و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهمـا، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعا أو بأيهما شئت و أحببت، موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ﷺ و الرد إليه و إلينا، و كان تارك ذلك من بـاب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله ﷺ مشـركا بـالله العظـيم. فمـا ورد عليكم من خبرين مختلفين، فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان فـي كتـاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتـاب فاعرضوه على سنن النبي ﷺ، فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام أو مأمورا به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله ﷺ و أمره، و ما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ و كرهه و لم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخـذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك، الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الـرد إلى رسول الله ﷺ، و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بـذلك، و لا تقولـوا فيـه بـآرائكم، و علـيكم بـالكف و التثبـت و الوقوف، و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان مـن عنـدنا" (ابـن بابويـه، ١٩٨٤م، ج٢، ص٢٢-٢٤).

ابن بابویه که این حدیث را در کتاب *عیون اخبار الرضا* ﷺ نقل کرده، از

آنجا که خود با گفتمان عصری‌اش در بارهٔ رابطهٔ عرضی میان ادله خو گرفته، نتوانسته است در بارهٔ این حدیث سکوت کند؛ وی یادآور می‌شود که شیخ وی ابن ولید قمی در بارهٔ محمد بن عبدالله مسمعی، راوی حدیث نظر منفی داشت، ولی از آنجا که این حدیث در کتاب الرحمهٔ نقل شده بود و به هنگام قرائت آن نزد ابن ولید، استادش بر حدیث خرده‌ای نگرفته بود، آن را نقل کرده است (ابن بابویه، ١٩٨٤م، ج٢، ص٢٢-٢٤).

باید همچنین به حدیث دیگری به نقل فردی ناشناخته از اصحاب امام رضا(ع) به نام عبدالعزیز بن مسلم اشاره کرد که متن آن در چندین منبع از کتب حدیثی امامیه به ثبت آمده است؛ با این عبارت:

"عبد العزيز بن مسلم قال: كنا مع الرضا(ع) بمرو، فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة في بدء مقدمنا، فأداروا أمر الإمامة وذكروا كثرة اختلاف الناس فيها، فدخلت على سيدي (ع)، فأعلمته خوض الناس فيه، فتبسم ثم قال: يا عبد العزيز جهل القوم وخدعوا عن آرائهم. إن الله عز وجل لم يقبض نبيه(ص) حتى أكمل له الدين، وأنزل عليه القرآن فيه تبيان كل شئ، بين فيه الحلال والحرام، والحدود والأحكام، وجميع ما يحتاج إليه الناس كملا، فقال عز وجل: "مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ" (انعام/٣٨) وأنزل في حجة الوداع وهي آخر عمره: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً" (مائده/٣)، وأمر الإمامة من تمام الدين، ولم يمض حتى بين لأمته معالم دينهم، وأوضح لهم سبيلهم وتركهم على قصد سبيل الحق، وأقام لهم عليا(ع) علما وإمام وما ترك [لهم] شيئا يحتاج إليه الأمة إلا بينه. فمن زعم أن الله عز وجل لم يكمل دينه فقد رد كتاب الله، ومن رد كتاب الله فهو كافر به" (کلینی، ١٣٩١ق، ج١، ص١٩٨-١٩٩؛ نعمانی، ١٤٢٢ق، ص٢٢٥؛ ابن بابویه، ١٣٩٠ق، ص٦٧٥-٦٧٦؛ همو، ١٤١٧ق، ص٧٧٣-٧٧٤؛ همو، ١٩٨٤م، ج١، ص١٩٥-١٩٦؛ ابن شعبه ١٣٧٦ق، ص٤٣٦-٤٣٧).

این حدیث بر این آموزه تأکید دارد که شریعت قبل از قبض روح پیامبر(ص) به نهایت کمال خود رسیده است و هر آنچه از پس در باب شریعت

بر عهدهٔ ائمه معصومین علیهم‌السلام نهاده بیان شرایع در کتاب و سنت نبوی است.

مسأله حجیت ظواهر کتاب

یکی از مباحثی که در طی سدهٔ دوم هجری، موضوع مناقشات اصولی بوده، حجیت ظواهر کتاب و موازین آن است. در ادامه آنچه در خصوص نسبت کتاب و سنت گفته شد، از همان اوایل سدهٔ دوم هجری مباحثی در محافل اصحاب اثر در جریان بود، حاکی از آن که ایشان نوعی حاکمیت تفسیری از سوی سنت بر قرآن را مطرح می‌ساختند که در مراحل اولیه‌اش، گاه صورتبندی‌های صیقل نخورده داشت. از جمله حسان بن عطیه (وفات بعد ۱۲۰ق) از عالمان دمشق با تأکید بر این باور که سنت هم مانند قرآن از سوی جبرئیل بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نازل شده است، یادآور می‌شد که "سنت قرآن را تفسیر می‌کند" (خطیب بغدادی، ۱٤۰۵ق، ص۳۰)، سخنی که در نسل‌های بعد از سوی کسانی چون عبد الرحمان بن مهدی (وفات ۱۹۸ق) عالم بصره نیز تکرار شده است (خطیب بغدادی، همان‌اثر، ص۳۱). در همین راستا، باز یحیی بن ابی کثیر (وفات ۱۳۲ق) عالم یمامه است که این صورتبندی مشهور را مطرح ساخت: "سنت قاضی بر قرآن است، اما قرآن قاضی بر سنت نیست" (دارمی، ۱٤۰۷ق، ج۱، ص۱۵۳؛ ابن قتیبه، ۱۳۹۳ق، ص۱۹۹). زمانی که سال‌ها بعد از احمد بن حنبل (وفات ۲٤۱ق) در بارهٔ این عبارت پرسش کردند، او تعبیر یحیی را جسورانه می‌شمرد، اما تأیید می‌کرد که سنت کتاب را تفسیر می‌کند، آن را می‌شناسد و تبیین می‌کند (ابوداوود، بی‌تا، ص۲۷٦؛ خطیب بغدادی، ۱٤۰۵ق، ص۳۰).

در اواسط سده دوم هجری، برخی از عالمان اصحاب حدیث مانند اوزاعی (وفات ۱۵۷ق) فقیه شام، این شعار را مطرح می‌ساختند که "کتاب نیازمندتر است به سنت، نسبت به نیاز سنت به کتاب" (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸ق، ج۲، ص۱۹۱؛ زرکشی، ۱٤۲۱ق، ج۳، ص۲۳۹) و در ادامهٔ همین آموزه است که در پایان سدهٔ دوم، محمد بن ادریس شافعی فقیه حجازی در کتاب خود

الرسالة، به تبیین این نظریه می‌پردازد که چگونه سنت می‌تواند از معنای کتاب پرده بردارد و مثلاً نشان دهد حکمی که عام نازل شده، در همان اصل قرآن از آن ارائه خاص وجود داشته است (شافعی، ۱۳۵۸ق، ص٦٤–٧٣).

آنچه بررسی شد، فضای گفتمانی در عصر امام رضا علیه‌السلام در خصوص حجیت ظواهر کتاب و چالش‌های موجود در این باره را آشکار می‌سازد. اما آنچه در احادیث منقول از امام رضا علیه‌السلام دیده می‌شود ـ به خصوص با توجه به بحثی که در بند پیشین گذشت ـ نوعی استقلال در دلالت را برای ظواهر قرآن کریم آشکار می‌سازد، البته استقلالی نسبی نه بدان معنا که بیانی ثانوی از سوی سنت را منتفی سازد. در این راستا نخست می‌توان به احادیثی اشاره کرد که در آن بر جایگاه قرآن به‌مثابه دلیلی برهانی و حجتی برای هر انسان تأکید شده است:

"محمد بن موسى الرازي قال: حدثني أبي، قال: ذكر الرضا علیه‌السلام يوما القرآن، فعظم الحجة فيه، والآية والمعجزة في نظمه. قال: هو حبل الله المتين، وعروته الوثقى، وطريقته المثلى، المؤدي إلى الجنة، والمنجي من النار. لا يخلق على الأزمنة، ولا يغث على الألسنة، لأنه لم يجعل لزمان دون زمان، بل جعل دليل البرهان والحجة على كل انسان "لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ" (فصلت/٤٢)" (ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۳۷–۱۳۸).

به روایت ابراهیم بن عباس صولی، امام رضا علیه‌السلام هر گاه در موضوعی مورد پرسش قرار می‌گرفت، پاسخش مشحون از گزیده‌هایی از آیات قرآن کریم بود (ابن بابویه، ۱٤۱۷ق، ص۷۵۸؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۹۳). در عمل نیز این گستردگی استناد به آیات قرآنی در عموم مباحث حضرت، از جمله در حیطهٔ مسائل فقهی دیده می‌شود (مثلا نک: کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۱۲٤، ۳۵۷ و بسیاری صفحات دیگر؛ ابن بابویه، ۱٤۰٤ق، ج۳، ص۱۵۵؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۲۷٦، ج۲، ص۱۳۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۳۳۹؛ طوسی، ۱۳٦٤ش، ج۷، ص۲۹۷، ج۸، ص۲۳۱، و بسیاری صفحات دیگر).

به عنوان سویه‌ای دیگر از تعالیم منقول از حضرت در بارهٔ قرآن کریم، باید به روایاتی اشاره کرد که در آنها، ضرورت توجهی فراتر از ظاهر به ویژگی‌های بیانی در قرآن کریم دیده می‌شود، مضامینی که در احادیث ائمه پیشین علیهم السلام نیز کاملاً سابقه دارد. از جمله می‌توان به حدیثی به روایت ابوحیون مولای امام رضا علیه السلام اشاره کرد که در آن وجود محکم و متشابه در قرآن کریم و ضرورت ارجاع متشابهات به محکمات تذکر داده شده است (ابن بابویه، ١٩٨٤م، ج١، ص٢٦١) و بسط همین سخن در رساله‌ای از حضرت دیده می‌شود که به "رسالة فی محض الاسلام و شرائع الدین" شهرت یافته است. در بخشی از این رساله در بارهٔ قرآن کریم گفته می‌شود:

"... وأنه حق من فاتحته إلى خاتمته، نؤمن بمحكمه ومتشابهه، وخاصه وعامه، ووعده ووعيده، وناسخه ومنسوخه، وقصصه وأخباره. لا يقدر أحد من المخلوقين أن يأتي بمثله، وأن الدليل بعده والحجة على المؤمنين، والقائم بأمر المسلمين، والناطق عن القرآن، والعالم بأحكامه، أخوه وخليفته ووصيه ووليه، والذي كان منه بمنزلة هارون من موسى، علي بن أبي طالب علیه السلام ... وأن كل من خالفهم ضال مضل، باطل تارك للحق والهدى، وأنهم المعبرون عن القرآن والناطقون عن الرسول صلی الله علیه و آله بالبيان ومن مات ولم يعرفهم مات ميتة جاهلية" (ابن بابویه، ١٩٨٤م، ج٢، ص١٢٩-١٣٠).

در این حدیث ضمن یادآوری مسائلی در خصوص بیان قرآنی، مانند محکم و متشابه، عام و خاص و ناسخ و منسوخ، یادآوری می‌شود که امام علی علیه السلام و ائمه بعد از آن حضرت تعبیر کنندگان بیان قرآنی و ناطقان از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله در بیان سنت هستند و بدین ترتیب، نسبت ائمه علیهم السلام با قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، در قالب بیان‌کنندهٔ آنها تعریف شده است.

در میان روایات منقول از امام رضا علیه السلام، گونهٔ دیگری از احادیث نیز هستند که در قالب بحث از ارزیابی احادیث، ظواهر قرآن کریم را به عنوان مرجعی حاکم بر حدیث معرفی کرده‌اند؛ این روایات را باید بخشی از مجموعه‌ای در سنت روایی امامیه قلمداد کرد که به احادیث عرض بر کتاب

شهرت یافته‌اند. از آن جمله می‌توان به حدیث زیر اشاره کرد که بـه روایـت یونس بن عبدالرحمان از امام رضاؑ نقل شده است:

"قال یونس: وافیت العراق، فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفرؑ، ووجدت أصحاب أبي عبد اللهؑ متوافرین. فسمعت منهم وأخـذت کتـبهم، فعرضتها من بعد علی أبي الحسن الرضا ؑ، فأنکر منهـا أحادیـث کثیـرة أن یکون من أحادیث أبي عبد الله ؑ. وقال لي: ... لا تقبلوا علینا خلاف القرآن، فإنا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة" (کشی، ۱۳٤۸ش، ص۲۲٤).

بدیهی است آنچه در مضمون این حدیث در بارهٔ آن گفت‌وگو می‌شود، عرضهٔ احادیث بر ظواهر قرآنی است وگرنه اساس این که حدیثی با وجـود مخالفت با نص قرآنی پذیرفته شود که بطلانش آشکار است. ضـمناً در ایـن حدیث جایگاه ائمهؑ به‌عنوان بیان‌کنندهٔ قرآن و سنت مطـرح شـده اسـت، همان گونه که در احادیث پیشین هم دیده می‌شود. با وجود اینها توجـه بـه یک نکته نیز مهم است و آن این که راوی این حدیث از امام رضاؑ، یونس بن عبدالرحمان از نظر جناح‌بندی‌های داخلی امامیـه، از رجـال شـاخص در مکتب هشام بن حکم است و می‌دانیم که باور به حجیـت ظـواهر کتـاب و عرضه احادیث بر ظاهر کتاب از گرایش‌های مکتب هشام بوده اسـت (نـک: پاکتچی، ۱۳٦٥ش، ص۱۹).

حدیثی دیگر از امام رضاؑ که بر عرض حدیث بر ظواهر قرآنی تأکیـد دارد، حدیث یادشده از احمد بن حسـن میثمـی اسـت؛ آن‌گونـه کـه در آن حدیث آمده، امام دستور داده است اگر دو حدیث متعارض از ائمـهؑ بـه دست پیروان رسید، آن را بر کتاب الله عرضه دارند و از آن حـدیث پیـروی کنند که با کتاب موافق است و اگر در کتاب نبود، آن را بر سـنن پیـامبر ﷺ عرضه دارند (ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۲۲-۲٤). همین توضیح بـه خـوبی نشان می‌دهد دامنهٔ استناد به سنت در مواردی اسـت کـه حکمـی ظـاهر در کتاب نباشد، اما عبارت "اگر در کتاب نبـود"، بـدان معناسـت کـه تفسـیر و تقیید احکام قرآنی ــ در سطوحی ــ باید در سنت پیگیری شود. بـرخلاف آن

چه در باره یونس در حدیث پیشین گفته شد، راوی این حدیث از امام رضاعلیه السلام، احمد بن حسن میثمی از رجال واقفه است (کشی، ۱۳٤۸ش، ص٤٦٨) و وابستگی به مکتب هشام بن حکم ندارد.

اما روایاتی که تا این اندازه از حجیت ظواهر کتاب دفاع کند، به نقلِ پیروان مکتب هشام بن سالم دیده نمی‌شود؛ شاید یکی از موارد تردید برانگیز حدیث زیر باشد که به نظر می‌رسد بر هویت قرآن کریم به مثابه "کلام الله" تأکید می‌ورزد و بر این نکته پای می‌فشارد که اگر هدایت در غیر قرآن جست‌وجو شود، موجب گمراهی خواهد بود؛ مانند:

"الریان بن الصلت، قال: قلت للرضا علیه السلام: یا ابن رسول الله، ما تقول فی القرآن؟ فقال: کلام الله لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدی فی غیره، فتضلوا" (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ص۲۲٤؛ همو، ۱٤۱۷ق، ص٦۳۹؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۲، ص٦۲).

البته بافت گفتمانی حدیث کاملاً نشان می‌دهد که موضوع پرسش‌شده مسأله مشهور مخلوق بودن یا قدیم بودن قرآن است و فضای حدیث اساساً به محتوای قرآن کریم و کیفیت فهم مضامین آن باز نمی گردد.

مسأله اختلاف الحدیث

می‌دانیم که اختلافات در نقل سنت پیامبر صلی الله علیه و آله از عصر تابعین به مسأله‌ای قابل توجه مبدل شد، به طوری که در پایان سدۀ نخست هجری، برخی از متأخران تابعان مانند ابن سیرین به روش‌هایی برای برخورد با اختلاف احادیث می‌اندیشیدند (نک: ابن سعد، ۱۹۰٤م، ج۷ (قسم۱)، ص۱٤٤). در نسل‌های بعدی، چگونگی برخورد با احادیث متعارض یکی از مسائل فقهای اهل رأی مانند ابوحنیفه و ابویوسف بود (نک: خوارزمی، ۱۳۳۲ق، ج۱، ص۳٥۲-۳٥٤) و در پایان سدۀ دوم، همین موضوع زمینه تألیف نخستین کتاب اهل سنت با عنوان *اختلاف الحدیث*، از سوی محمد بن ادریس شافعی شد. شافعی در کتاب نظری خود *الرسالة* نیز در راستای آشکار ساختن موضع اصحاب حدیث، روش‌هایی را برای جمع بین دو حدیث

مختلف ـ البته تا حد امکان ـ مدون ساخت (نک: شافعی، ۱۳۵۸ق، ص۲۱٦-۲۱۷، ۲۸۲ به بعد). وی به طبقه‌بندیِ احادیث متعارض پرداخته، گاه آنها را از قبیل ناسخ و منسوخ یا مُجمَل و مفسِّر شمرده و گاه از روش‌هایی برای ترجیح بین دو روایت سخن گفته است (شافعی، ١٤٠٥ق، سراسر اثر).

در محافل امامیه کهن‌ترین گفتار در باب تعارض احادیث منقول از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، در قالب حدیثی از امام علی(علیه‌السلام) به نقل ابان بن ابی عیاش (وفات ۱۳۸ق) دیده می‌شود که در کتاب سُلَیم بن قیس مضبوط گشته است؛ حدیثی که در آن ضمن آن‌که برخی احادیث کاملاً برساخته یا ناشی از وهم صحابی دانسته شده، برخی از تعارضات نیز به وجود ناسخ و منسوخ، عام و خاص و محکم و متشابه در احادیث نبوی بازگردانده شده است (نک: *کتاب سلیم بن قیس*، ص ۱۰۳-۱۰۷؛ کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص٦٢ -٦٤؛ نعمانی، ١٤٢٢ق، ص۸۰-۸۱؛ نیز مختصری از آن به روایت شعبی: سبط ابن جوزی، ۱۳۸۳ق، ص١٤٢-١٤٣). این که در میان احادیث نیز مانند آیات قرآنی متشابهاتی وجود دارند که باید به محکمات ارجاع شوند، در حدیثی به نقل ابوحیون مولای امام رضا(علیه‌السلام) از آن حضرت آمده است (ابن بابویه، ١٩٨٤م، ج۱ ص٢٦١). گفتنی است در طی سدهٔ دوم هجری نیز از زبان امام باقر(علیه‌السلام)، امام صادق(علیه‌السلام) و امام کاظم(علیه‌السلام) شماری از احادیث در بارهٔ نحوه برخورد با تعارض احادیث و شیوه‌های جمع یا ترجیح میان آنها آمده است (نک: حر عاملی، ۱۳۹۸ق، ج۱۸، ص۷۵ بب؛ نوری، بی‌تا، ج۱۷ ص۳۰۲ به بعد).

در نیمهٔ اخیر سدهٔ دوم هجری ـ یعنی در آستانهٔ امامت امام رضا(علیه‌السلام) ـ اختلافات پیش آمده در احادیث نقل شده از امامان باقر و صادق(علیهماالسلام) نیز به مسأله‌ای معتنا به در محافل امامیه تبدیل شده بود؛ از جمله در نامه‌ای از عبدالله بن محمد (شاید حضینی) خطاب به امام کاظم(علیه‌السلام) اختلاف احادیث امامیه از امام صادق(علیه‌السلام) در بارهٔ کیفیت اقامهٔ نماز فجر در سفر، به امام عرضه شده و از آن حضرت در خصوص ترجیح استفسار شده است (طوسی، ١٣٦٤ش، ج۳، ص۲۲۸). بدیهی است در دورهٔ امامت حضرت نیز همچنان

این تعارض‌ها کاملاً به مسأله‌ای همیشه جاری در محافل فقهی امامیه مبدل شده بود. بازتابی از این شرایط در روایتی از یونس بن عبدالرحمان دیده می‌شود با این مضمون که وقتی وارد عراق شده، تعارض‌های بسیاری را در خصوص احادیث منقول از امام باقر(عليه‌السلام) و امام صادق(عليه‌السلام) میان امامیه یافته و آنگاه که این تعارض‌ها را به محضر امام رضا(عليه‌السلام) ارائه کرده، با انکار بسیاری از احادیث منتسب به امام صادق(عليه‌السلام) روبه‌رو شده است (کشی، ۱۳٤۸ش، ص۲۲٤).

در دورۀ یادشده می‌دانیم که موضوع اختلاف الحدیث و کیفیت مواجهه با احادیث متعارض یکی از محورهای اصلی در اختلاف میان مکتب هشام بن حکم با هشام بن سالم نیز بوده است (نک: نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص۲۲۰؛ پاکتچی، ۱۳٦٥ش، ص۱۷–۱۹). از رجال امامی در عصر امام رضا(عليه‌السلام)، یونس بن عبدالرحمان (وفات بعد ۲۰۰ق) و محمد بن ابی عمیر (وفات ۲۱۷ق) آثاری نیز با عنوان *اختلاف الحدیث* تألیف کرده‌اند که نام آنها در فهارس امامیه به ثبت آمده است (نک: طوسی، ۱۳٥٦ق، ص۱۸۱؛ نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص۳۲۷).

با توجه به آنچه گفته شد کاملاً انتظار می‌رود که موضوع اختلاف الحدیث و احادیث متعارض در سخنان منقول از امام رضا(عليه‌السلام) نیز مورد توجه قرار گرفته باشد و در عمل نیز چنین است. یکی از مهم‌ترین مواضع منقول از حضرت در باب تعارض احادیث همان حدیث احمد بن حسن میثمی که پیشتر مشروح آن نقل شد؛ در واقع متن این حدیث که بیانیه‌ای در باب امهات مسائل اصولی بود، با پرسش اصحاب در باره دو حدیث متعارض آغاز شده بود:

"... إذا ورد علیکم عنا فیه الخبران باتفاق یرویه من یرویه في النهي، و لا ینکره و کان الخبران صحیحین معروفین باتفاق الناقلة فیهما، یجب الأخذ بأحدهما أو بهما جمیعا أو بأیهما شئت و أحببت، موسع ذلك لك من باب التسلیم لرسول الله (صلى الله عليه وآله) و الرد إلیه و إلینا، و کان تارك ذلك من باب العناد و الإنكار و ترك التسلیم لرسول الله (صلى الله عليه وآله) مشرکا بالله العظیم. فما ورد علیکم من خبرین مختلفین، فاعرضوهما على کتاب الله، فما کان في کتاب الله موجودا

حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبي ﷺ، فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام أو مأمورا به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله ﷺ و أمره، و ما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ و كرهه و لم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك، الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله ﷺ، و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم، و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف، و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا" (ابن بابويه، ١٩٨٤م، ج٢، ص٢٢-٢٤).

در این حدیث مبنای یک الگوی جمع میان احادیث متعارض ارائه شده است، بدین معنا که تعارض بدوی موجود میان دو حدیث ناشی از آن باشد که در یک حدیث امری از باب استحباب یا نهیی از باب کراهت آمده باشد و حدیث مقابل، عاری از امر یا نهی باشد؛ این دقیقاً مبنایی است که عالمان سده‌های بعد، آن را گسترش داده‌اند و به‌ویژه بخش عظیمی از جمع میان احادیث در *الاستبصار* شیخ طوسی، با تکیه بر همین الگو بوده است. در این حدیث، حتی فراتر از جمع محتوایی میان دو حدیث به الگوی تخییر اشاره شده است که بر مبنای آن، اگر دو حدیث از حیث معنا قابل جمع نباشند و فقیه هم نتواند میان دو حدیث مرجحی از حیث اعتبار راوی بیابد و هر دو حدیث از شرایط صحت برخوردار باشند، مخیر است به هر کدام از آن دو عمل کند (برای احادیث نزدیک، نک: صفار، ١٤٠٤ق، ص٥٤٤-٥٤٥؛ ابن ادریس ١٤١٠ق، ج٣، ص٥٨٤؛ طبرسی، ١٣٨٦ق، ج٢، ص١٠٨).

در جانب دیگر احادیثی جای می‌گیرند که الگویی مقابل تخییر را ارائه می‌کنند. در حدیثی به نقل از محمد بن عبدالله ـ ظاهراً محمد بن عبدالله اشعری از عالمان قم و از اصحاب حضرت ـ الگویی کاملاً متفاوت در این باره ارائه می‌شود؛ بر اساس این حدیث محمد بن عبدالله از امام رضا علیه السلام در

بارهٔ چگونگی رفتار با احادیث متعارض پرسیده و حضـرت پاسـخی کـاملاً متفاوت با پاسخ پیشین داده است، با این عبارت:

"محمـد بـن عبـد الله قـال: قلـت للرضـا علیه‌السلام: کیـف نصـنع بـالخبرین المختلفین؟ فقال: إذا ورد علیکم خبران مختلفـان، فـانظروا إلـی مـا یخـالف منهما العامة فخذوه، وانظروا إلی ما یوافق أخبارهم فدعوه" (راوندی، "رسـالة فی احوال الاحادیث"، به نقل حر عاملی، ۱۳۹۸ق، ج۱۸، ص۸۵–۸٦).

برخلاف حدیث میثمی، در حدیث محمد بـن عبـدالله، هـیچ سـخنی از جمع بر پایهٔ امر استحبابی یا نهی کراهتی در میان نیست، ولی ممکـن اسـت گفته شود این حدیث تنها در مقام پاسخ‌گویی به مـواردی اسـت کـه جمـع معنایی ناممکن و ترجیح یکی از احادیث بر دیگری اجتناب‌ناپذیر باشد. امـا در حدیث محمد بن عبدالله از تخییر هم سخنی در میان نیست که می‌توانـد الگویی برای ترجیح باشد، بلکه به عنوان الگـوی تـرجیح مقایسـه مضـمون حدیث با رأی فقیهان عامه[1] مطرح شده است، بدان معنا که مضـمون موافـق با عامه طرح و مضمون مخالف ترجیح داده شود.

دور نیست اگر ادعا شود در کشاکش اختلاف میان دو مکتب امـامی در اوایل سدهٔ سوم هجری، حدیث احمـد بـن حسـن میثمـی از امـام رضـا علیه‌السلام نمودی از تفکر مقابلِ مکتب هشام بن سـالم و حـدیث محمـد بـن عبـدالله اشعری نمودی از تفکر مکتب هشام بن سالم است. این همـان تقابـل میـان هشام بن حکم و هشام بن سالم در مسـأله "حـدیثین مختلفـین" اسـت کـه عبدالله بن جعفر حمیری از عالمان سدهٔ سوم در کتابی که در باب اختلافات دو مکتب نوشته، به‌عنوان یکی از چهار اختلاف اساسی از آن یاد کرده است (نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص۲۲۰).

۱. از آنجا که در سده دوم هنوز گروه ساخت‌یافته‌ای به عنوان اهل سنت و جماعت وجـود نـدارد، بـا لحاظ معنای اکثریت، در این مقاله برای سخن گفتن در باره گروهی از عالمان که نه به امامیه تعلق دارند و نه دارای گرایش خارجی هستند، از تعبیر عامه استفاده شده است.

در احادیث امام رضا علیه السلام موارد متعددی دیده می‌شود که آن حضرت خود نسبت به‌گونه‌ای جمع میان احادیث متعارض از معصومان پیشین اقدام کرده است. یکی از گونه‌های جمع آن است که قول به حرمت یا وجوب به احتیاط بازگردانده شود و قول به حلیت یا عدم وجوب اصل حکم دانسته شود. به عنوان نمونه در حدیثی به نقل از بزنطی، از امام رضا علیه السلام در بارهٔ این حدیث امام باقر علیه السلام پرسش می‌شود که فرموده متعه در زمره چهار همسر قرار می‌گیرد، حال آن که شماری از احادیث متعه را اساسا از نظر عدد محدود ندانسته‌اند. بر اساس این روایات، امام رضا علیه السلام قول منقول از امام باقر علیه السلام در باره شمارش متعه در زمره چهار همسر را حمل بر احتیاط کرده است (حمیری، ۱٤۱۳ق، ص٣٦٢؛ طوسی، ١٣٦٣ش، ج٣، ص١٤٨؛ همو، ١٣٦٤ش، ج٧، ص٢٥٩).

در برخی از موارد منقول، امام رضا علیه السلام تعارض پدید آمده میان احادیث را ناشی از فهم غلط یکی از دو راوی از معنا و عدول از لفظ به معنای فهمیده‌شده دانسته است. به عنوان نمونه زمانی که یونس بن عبدالرحمان از امام رضا علیه السلام در بارهٔ غنا پرسیده و این که چگونه فردی به نام عباسی[1] از وی ترخیص در غنا را روایت کرده، حضرت ضمن اشاره به قول اصلیِ خود، وجه توهم برای راوی را تبیین کرده است؛ با این عبارت:

"یونس قال: سألت الخراساني علیه السلام وقلت: إن العباسي ذكر أنك ترخص في الغناء. فقال: كذب الزنديق، ما هكذا قلت له. سألني عن الغناء، فقلت له: إن رجلا أتى أبا جعفر علیه السلام فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان إذا ميز الله بين الحق والباطل، فأنى يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل. فقال : قد حكمت" (کلینی، ١٣٩١ق، ج٦، ص٤٣٥؛ حمیری، ١٤١٣ق، ص٣٤٢؛ کشی، ١٣٤٨ش، ص٥٠١؛ ابن بابویه، ١٩٨٤م، ج٢، ص١٧).

سرانجام باید به گونه‌ای از جمع میان دو حدیث در کلام منقول از امام رضا علیه السلام اشاره کرد که تخصیص حکم هر یک از دو حدیث، به دامنه‌ای

---

۱. مقصود هشام بن ابراهیم عباسی از شاگردان یونس بن عبدالرحمان است (کشی، ۱۳۴۸ش، ص۲۷۸).

خاص از حالات وقوعی است؛ مانند کفاره نزدیکی برای روزه‌دار در ماه رمضان که در برخی روایت یک کفاره و در برخی روایات سه کفاره نقل شده، و امام رضا(ع) وجه جمع را آن می‌داند که سه کفاره مربوط به نزدیکی به حرام و یک کفاره مربوط به نزدیکی به حلال است؛ با این عبارت:

"عبد السلام بن صالح الهروي، قال: قلت للرضا (ع): يا ابن رسول الله، قد روى عن آبائك فيمن جامع في شهر رمضان أو أفطر فيه ثلاث كفارات، وروى عنهم أيضا كفارة واحدة. فبأي الخبرين نأخذ؟ فقال (ع): بهما جميعا. قال: متى جامع الرجل حراما أو أفطر على حرام في شهر رمضان، فعليه ثلاث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم، وإن كان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم، وإن كان ناسيا فلا شئ عليه" (ابن بابویه، ١٣٦١ش، ص٣٨٩؛ همو، ١٤٠٤ق، ج٣، ص٣٧٨؛ همو، ١٩٨٤م، ج١، ص٢٨١؛ طوسی، ١٣٦٣ش، ج٢، ص٩٧-٩٨؛ همو، ١٣٦٤ش، ج٤، ص٢٠٩).

تعارض اخبار و مسأله تقیه

آنچه در بند پیشین در باب مسأله اختلاف الحدیث بیان شد، از حیث مبنای اعتقادی ارتباط نزدیکی با مسأله تقیه دارد؛ می‌دانیم که آن حضرت نیز همچون پدرانش بارها دربارهٔ تقیه و ضرورت سخن گفته است (مثلاً ابن بابویه، ١٣٩٠ق، ص٣٧١؛ طوسی، ١٣٦٣ش، ج٢، ص٢٢١؛ همو، ١٣٦٤ش، ج٥، ص١١٥). اما آنچه در این بخش از سخن مورد تأکید است، کیفیت ارتباط میان مبنای تقیه و الگوی رفتار با احادیث متعارض است. در سطور پیش، از حدیث احمد بن حسن میثمی یاد شد که در آن بر الگوی تخییر میان دو حدیث متعارض در صورت صحیح بودن هر دو سخن آمده بود. الگوی تخییر افزون بر آن، در حدیثی از حسن بن جهم هم به نقل از آن حضرت دیده می‌شود، آنجا که می‌گوید:

"الحسن بن الجهم عن الرضا (ع): قال: قلت للرضا (ع): تجيئنا الأحاديث

عنكم مختلفة؟ . قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبهما فهو منا، وإن لم يشبهما فليس منا. قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق. فقال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت" (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج۲، ص۱۰۸).

در برخی از احادیث الگوی تخییر با تعابیر دیگری آمده است؛ به عنوان نمونه در حدیثی به نقل داوود بن فرقد فارسی از امام رضا(ع) چنین آمده است:

"أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابة إلى أبی الحسن الثالث(ع) وجوابه بخطه، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل على اختلافه إذا نرد إليك، فقد اختلف فيه. فكتب(ع) وقرأته: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا" (صفار، ۱٤۰٤ق، ص٥٤٤–٥٤٥، حسن بن سلیمان، ۱۳٦۹ق، ص۷٥).

همین مضمون در پاسخ سؤال محمد بن علی بن عیسی از همان امام نیز آمده است (ابن ادریس ۱٤۱۰ق، ج۳، ص٥۸٤). ظاهر عبارت در این احادیث حکایت از آن دارد که در صورت تعارض احادیث، آنچه می‌دانید ما گفته‌ایم بگیرید و آنچه نمی‌دانید به ما بازگردانید؛ بازگرداندن به اهل بیت(ع) در این احادیث معنایش هر چه باشد، در تقابل با التزام قرار گرفته و معنایش عدم التزام به حدیثی است که انتساب آن دانسته نیست. این الگوی مواجهه، با نوعی رویکرد کمینه‌گرا به حدیث و مبنای سخت‌گیرانه در پذیرش آن همراه است.

در فهم این دست احادیث، قطعاً معنا این نیست که در صورت تعارض، از میان احادیث متعارض آن حدیثی که معلوم باشد از ائمه(ع) صادر شده، پذیرفته شود و آن حدیثی که صدور آن ثابت نیست، کنار نهاده شود؛ زیرا این امر که از بدیهیات است و مخالفی ندارد؛ معلوم است اگر حدیثی انتساب صحیحی نداشته باشد و در تقابل با حدیثی با انتساب معلوم قرار گیرد، باید کنار نهاده شود. زمانی که گفته می‌شود آنچه می‌دانید از ماست، یعنی در صورتی که هر دو حدیث متعارض از حیث صدور قابل انتساب به

ائمه باشند، اما از حیث معنا قابل جمع نباشند و معنای التزام به آنها، عمل به تخییر است و معنای بازگرداندن به اهل بیتﷺ آن است که دو حدیث متعارض، هیچ یک انتساب معلومی ندارند و بر اساس احتمالات عرفی، همچنان احتمال قوی آن است که یکی از آن دو حدیث مضمون صحیحی داشته باشند، اما هر دو حدیث باید کنار نهاده شوند، از حیث عمل در وضعیت تعلیق قرار گیرند و صرفاً به احترام نام معصومینﷺ علم آنها به ائمه احاله شود.؟

پیشتر گفتیم که در جانب مخالف با اخبار یاد شده، احادیثی قرار دارند که الگوی پیشنهادی آنها تخییر، بلکه نوعی ترجیح بر مبنای بیرون از احادیث است و واضح‌ترین نمونه، حدیث محمد بن عبدالله اشعری است که مخالفت با رأی عامه را مبنای ترجیح نهاده است (راوندی، "رسالة فی احوال الاحادیث"، به نقل حر عاملی، ۱۳۹۸ق، ج۱۸، ص۸۵–۸٦).

این نکته در خور توجه است که این حدیث، به روایت محمد بن موسی بن المتوکل، از علی بن حسین سعدآبادی از احمد بن ابی عبدالله برقی از پدرش از محمد بن عبدالله اشعری نقل شده که همگی از رجال اصحاب حدیث در قم بوده‌اند و می‌دانیم که اندیشۀ غالب بر محافل اصحاب حدیث در قم، آموزه‌های مکتب هشام بن سالم در تقابل با هشام بن حکم بوده است.

در کنار حدیث محمد بن عبدالله می‌توان از حدیث دیگری یاد کرد که از علی بن اسباط از امام رضاﷺ نقل شده و در سند آن، روایت احمد بن محمد برقی از احمد بن محمد سیاری ـ از رجال پرمسأله عصر خود ـ از ابن اسباط دیده می‌شود. در این حدیث، آنچه مسأله است نه تعارض میان احادیث بلکه تحیر مکلف و عدم دسترسی او به فقیه قابل وثوق است و از او خواسته می‌شود به فقیه شهر از عامه مراجعه کند و هر فتوایی از او شنید، فتوای خلاف آن را برای عمل برگزیند (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ص۵۳۱؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۲٤۹).

در مقام تحلیل، باید توجه داشت هم الگوی تخییر و هم الگوی مخالفت

عامه هر دو برآمده از احتمال تقیه در حدیث است؛ الگـوی تخییـر از آن رو مطرح می‌شود که احتمال می‌رود ائمه از بـاب تقیـه اقـوال متعارضـی را بـه مراجعان القا کرده باشند و از آنجا که قول امام حجت است ـ چنان که ایـن مطلب در حدیث میثمی به وضوح آمده است ـ مکلف به هر یـک از اقـوال عمل کند، به تکلیف خود عمل کرده است. الگوی مخالفت با عامه از آن رو مطرح می‌شود که فقیه تصمیم دارد با کشف وجه تقیـه نشـان دهـد یکـی از اقوال، قول حقیقی امام است و قول دیگر سخنی که از باب تقیه صادر شـده است و از آنجا که معنای تقیه اقتضا دارد، آن سخنی که مخالف عامه اسـت، نمی تواند صادر شده از تقیه باشد. اگر بازگشت این دو الگو بـه دو مکتـب یاد شده را پذیرفته فـرض کنـیم، مـی‌تـوان گفـت در مواجهـه بـا اخـتلاف الحدیث، مکتب هشام بن حکم قول امام را به هر حال حجت می‌انگارد و از مصداق تقیه تفحص نمی‌کند و از همین رو به سوی تخییر می‌رود. در مقابل مکتب هشام بن حکم، قول امام را در صورت صدور از تقیـه، غیـر مقصـود می‌انگارد و از حجیت ساقط می‌کند؛ به همـین دلیـل، از مخالفت بـا عامـه به‌عنوان یک ابزار کشف بهره می‌جوید و قول مخالف عامه را به‌عنوان قـول راجح برمی‌گزیند. همان گونه که دیده می‌شود پیروان هر دو مکتب احادیثی از امام رضا(علیه السلام) در تأیید روش خود نقل می‌کـرده‌انـد کـه اکنـون بـدون ایـن ملاحظات در جوامع حدیثی مانند کتاب القضاء از مجموعه *وسـائل الشـیعة*، در کنار هم جای گرفته‌اند (نک: حر عاملی، ۱۳۹۸ق، ج۱۸، ص۷۵ به‌بعد).

در مکتب هشام بن حکم، رخداد دیگری هم در بارهٔ تقیه دیده می‌شـود که آن را بیشتر در تقابل با مکتب هشام بن سالم قرار می‌دهـد، رخـداد نقـل احادیث است با ایـن مضـمون کـه ائمـه(علیهم السلام) از بـاب تقیـه از شـیعیان خـود خواسـته‌انـد تـا نقـل آنچـه را بـرای مخاطبـان عامـه غیـر قابـل پـذیرش و "نشناختی" است، ترک کنند و به نقل روایتـی روی آورنـد کـه عامـه آن را می‌شناسند؛ بدیهی است چنین رویکردی بـه احادیـث اهـل بیـت(علیهم السلام) نـوعی همگرایی میان شیعه و اهل سنت را ایجاد می‌کرده است. می‌دانیم که احادیث

متعددی از این سنخ، از رجال مکتب هشام بن حکم نقل شده است، امالی به عنوان شاخص می‌توان به حدیث زیر، به روایت جعفر بن عیسی بن عبید یقطینی در خصوص مکالمه‌ای میان یونس بن عبدالرحمان، مهم‌ترین شاگرد هشام بن حکم و امام رضا علیه‌السلام اشاره کرد:

"جعفر بن عیسی، قال: کنا عند أبي الحسن الرضا علیه‌السلام وعنده یونس بن عبد الرحمن، إذ استأذن علیه قوم من أهل البصرة، فأومی أبو الحسن علیه‌السلام إلی یونس: أدخل البیت، فإذا بیت مسبل علیه ستر، وإیاك أن تتحرك حتی تؤذن لك. فدخل البصریون وأکثروا من الوقیعة والقول في یونس، وأبو الحسن علیه‌السلام مطرق، حتی لما أکثروا وقاموا فودعوا وخرجوا، فأذن لیونس بالخروج، فخرج باکیا فقال: جعلني الله فداك أني أحامي عن هذه المقالة، وهذه حالي عند أصحابي. فقال له أبو الحسن علیه‌السلام: یا یونس وما علیك مما یقولون إذا کان امامك عنك راضیا. یا یونس، حدث الناس بما یعرفون، واترکهم مما لا یعرفون، کأنك ترید أن تکذب علی الله في عرشه" (کشی، ۱۳٤۸ش، ص٤۸۷؛ حدیثی نزدیک به آن از امام رضا علیه‌السلام: ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ص۹۵).

مواجهه با رویکردهای اصولی عامه

فارغ از آنچه در بخش‌های پیشین مقاله گفته شد، امام رضا علیه‌السلام با برخی از مباحثات اصولی که در آن عصر در محافل فقهی عامه مطرح بوده، نیز مواجه بوده است و انتظار می‌رود که در آن باره موضع‌هایی گرفته باشد. یکی از مباحثی که در طول سدهٔ دوم هجری در محافل فقهی قوام گرفت و در عصر امام رضا علیه‌السلام صورت نسبتاً ساخت‌یافته‌ای به خود گرفته بود، مطرح شدن اجماع به‌عنوان یک دلیل فقهی است؛ مطالعات نشان می‌دهد که در نیمهٔ اخیر سدهٔ دوم هجری، مسأله اجماع به جدّ در محافل عامه مطرح بوده و گروه‌های متنوعی از اصحاب حدیث تا متکلمان در این باره سخن گفته‌اند (نک: پاکتچی ۱۳۷۳ش، ص٦۱۸-٦۲۰).

آن اندازه که به ائمه امامیه علیهم‌السلام و شخص امام رضا علیه‌السلام مربوط می‌شود،

نمونه‌های اشاره به اجماع در سدهٔ دوم واقعا انگشت‌شمار است. مشخصاً در باره امام رضا ع، در یک مورد استناد بـه اجمـاع مسـلمانان در احادیـث حضرت دیده می‌شود که موضوع آن مسأله‌ای مربوط به حـوزهٔ عقایـد و نـه فقه است، و کیفیت استناد نیز به نحوی آشکار جـدلی اسـت و در راسـتای الزام خصم به معتقدات خودِ اوست. این مطلب در حدیثی متضـمن منـاظرهٔ امام رضاع با ابوقرهٔ محدث این گونه آمده است:

"قال ابوالحسن ع: فإذا رأته الابصار، فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة. فقال أبو قرة: فتكذب بالروايات؟ فقال أبو الحسن ع: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها، وما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علما ولا تدركه الابصار وليس كمثله شئ" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص۹٦؛ ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ص۱۱۱-۱۱۲).

مسأله قیاس فقهی نیز در طول سدهٔ دوم در محافل عامه مطـرح بـوده و به‌خصوص در محفل ابوحنیفه و شاگردان او کوشش‌های بسیاری در راستای استفاده از قیاس و سامان دادن به الگوهای کاربرد آن دیده می‌شـد. روایـات مشهوری از امام صادقع و دیگر ائمهع وجود دارد که نشـان مـی‌دهـد آن حضرات با قیاس به طور عام، و قیاس مورد استفادهٔ ابوحنیفه به طور خاص برخوردهایی تند و شکننده داشته‌اند (مثلا نک: کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص٥٦، ۵۷، و بسیاری صفحات دیگر). این در حالی است که در میان عالمان متقـدم کسی مانند ابن جنید اسکافی بر این باور بود که در خصوص قیاس و موضع ائمهع در بارهٔ آن، برای شیعه نـوعی ناآگـاهی و بـدفهمی پدیـد آمـده کـه حاصل تقلب و پرده‌پوشی یک گروه در این باره بوده است؛ این نگرش ابـن جنید کاملاً از عنوان اثر یافت‌نشدهٔ او، یعنی *کشف التمویـه و الالبـاس علـی اغمار الشیعة فی امر القیاس* (نجاشی، ١٤٠٧ق، ص۳۸۷)، آشـکار مـی‌گـردد. می‌دانیم که ابن جنید خود نیز به‌عنوان یک عالم امـامی، صـراحتاً بـه قیـاس عمل می‌کرده است (نک: همان اثر، ص۳۸۸).

فراتر از آن، بر پایه عنوان کتابی از حمیری که پیشتر هم از آن نـام بـرده

شد، می‌دانیم که یکی از چهار موضوع اصلی که محل اختلاف میان هشام بن حکم و هشام بن سالم بوده، مسأله قیاس بوده است (همان‌اثر، ص۲۲۰). بر اساس برآوردهای صورت گرفته از خلال منابع متقدم، این را نیز می‌دانیم که پیروان مکتب هشام بن حکم مانند یونس بن عبدالرحمان و فضل بن شاذان کاربرد قیاس را در سطوحی بسیار نزدیک به ابن جنید و نزدیک به مکتب حنفی می‌پذیرفتند (پاکتچی، ۱۳٦۵ش، ص۲۰–۲۲) و بدیهی است که آن را در راستای تعلیم اهل بیت علیهم‌السلام می‌انگاشتند. در خصوص تعلقات مکتبی، این را نیز باید افزود ردیه‌ای که ابن جنید اسکافی بر زجاجی نیشابوری نوشته و در آن از مواضع فضل بن شاذان دفاع کرده است (نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص۳۸۸)، به خوبی میزان وابستگی ابن جنید به افکار فضل و مکتب هشام بن حکم را آشکار می‌سازد.

اکنون با این مقدمه می‌توان به نحو معناداری به روایات توجه کرد؛ به‌جز یک استثنا، عموم روایاتی که از امام رضا علیه‌السلام در باب قیاس و مذمت آن نقل شده، به روایت احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی است که یکی از چهره‌های محوری در مکتب هشام بن سالم محسوب می‌شود. روایات منقول از طریق وی اینهاست:

"البزنطي قال: ... وقلت: للرضا علیه‌السلام: جعلت فداك، إن بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأثر يحكى عنك وعن آبائك علیهم‌السلام، فنقيس عليه ونعمل به. فقال: سبحان الله، لا والله ما هذا من دين جعفر علیه‌السلام. هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا، قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا، فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفرا وأبا جعفر علیهماالسلام؟ قال جعفر: لا تحملوا على القياس، فليس من شئ يعدله القياس إلا والقياس يكسره ..." (حمیری، ۱٤۱۳ق، ص۳۵٦–۳۵۷). در ادامهٔ این حدیث پس از نقد قیاس، به نقد وصف خداوند به اوصافی پرداخته می‌شود که موهم تشبیه است و همچون آنچه در باب قیاس در این روایت دیده می‌شود، پرسش به نحوی است که جمعی از پیروان امامیه به چنین اقوالی باور داشته‌اند.

"البزنطی قال: وسمعت الرضاؑ يقول: قال أبو حنيفة لأبـي عبـد الله ؑ: أيش فرق ما بين ظلال المحرم والخباء؟ فقال له أبو عبد الله ؑ: إن السـنة لا تقاس" (هماناثر، ص۳۵۹).

"البزنطی قال: قال رجل من أصحابنا لأبي الحسنؑ نقـيس علـى الأثـر، نسمع الرواية فنقيس عليها، فأبى ذلك وقال: قد رجع الأمـر إذا إلـيهم، فلـيس معهم لأحد أمر" (برقی، ۱۳۳۱ش، ص۲۱۳-۲۱٤).

یک روایت مستثنا هم وجود دارد که به نقـل ریـان بـن صـلت از امـام رضاؑ است و همانند حدیث اول از بزنطی، در این حدیث نیز موضوع قول به قیاس و رأی در کنار موضوع تشبیه تخطئه شده است؛ با این عبارت:

"الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عن أبيه عن آبائه عـن أميـر المؤمنينؑ قال: قال رسول الله ﷺ: قال الله جل جلاله: ما آمن بي مـن فسـر برأيه كلامي، وما عرفني من شبهني بخلقـي، ومـا علـى دينـي مـن اسـتعمل القياس في ديني" (ابن بابويه، ۱۳۸۷ق، ص٦٨؛ همو، ۱٤۱۷ق، ص٥٦؛ همـو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱۰۷).

روایت اخیر از حیث نقد محتوایی به جدّ قابل تأمل است؛ زیرا مطلب در قالب حدیث قدسی بیان شده و بر اساس تحقیقـات تـاریخی مـی‌دانـیم کـه گفتمان تفسیر به رأی و قیاس در عصر حیات پیامبر ﷺ مطرح نبوده است. با وجود آن که ریان بن صلت را نمی‌توان به آسانی از پیروان مکتب هشام بـن سالم دانست، اما منشأ این روایت هر شخصی باشد و در هـر طبقـه‌ای ایـن روایت پدید آمده باشد، هـم در بخـش مربـوط بـه قیـاس و رأی و هـم در حمله‌ای که به تشبیه دارد، فضای گفتمانی مشابه خبر اول بزنطی داشته است.

در تقابل با رأی و قیاس که دست کـم طیفـی از امامیـه در عصـر امـام رضاؑ بدان قائل بوده‌اند، آنچه نزد جناح مقابل ـ یعنی جناح هشام بن سالم ـ مورد تأکید قرار گرفته و به‌عنوان یک آموزه محـوری مطـرح شـده اسـت، مضمونی روایی از ائمهؑ است که در آن وظیفهٔ ائمه ارائه اصول شـریعت، و وظیفهٔ عالمان تفریع فروع از آن اصول دانسته شده اسـت. ایـن آمـوزه در

حدیثی کوتاه نقش بسته است با این تعبیر: "علینا القاء الاصول و علیکم التفریع". در حالی که چنین مضمونی از ائمهٔ پیشین همچون امام باقر(ع) (ابن ابی جمهور، ۱٤۰۳ق، ج٤، ص٦٤) و امام صادق(ع) (ابن ادریس ۱٤۱۰، ج۳، ص۵۷۵؛ ابن ابی جمهور، همانجا)، احمد بن محمد بزنطی از رجال مکتب هشام بن سالم، در کتاب خود با عنوان *الجامع*، همین مضمون را از شخص امام رضا(ع) نیز نقل کرده است (ابن ادریس، ۱٤۱۰ق، ج۳، ص۵۷۵). گفتنی است در طی سده‌های بعد، این احادیث از مهم‌ترین زمینه‌های برای امامیه در حوزهٔ نظریه پردازی برای اجتهاد و بیان حدود و ثغور آن بوده است.

به عنوان تتمه‌ای بر بحث رأی و قیاس، بجاست به موضوع علل الشرایع نیز اشاره‌ای شود. البته می‌دانیم که اندیشیدن به علل احکام و شرایع، تلازم مستقیمی با کاربرد قیاس ندارد، ولی به عکس، هر آن کس که به دنبال کاربرد قیاس باشد، به موضوع علل توجهی ویژه خواهد داشت. در همین راستا، بجاست به طیف وسیعی از روایات اشاره شود که در آنها، به نقل از امام رضا(ع) پاره‌ای از احکام به صورت معلَّل بیان شده‌اند و بالقوه این تعلیل می‌تواند زمینهٔ تعمیم حکم را نیز فراهم آورد. به‌عنوان نمونه می‌توان به حدیثی اشاره کرد که در آن گفته می‌شود آب چاه نجس نمی‌شود مگر به تغییر بو و مزه، و گفته شده دلیل این حکم آن است که آب چاه "ماده" دارد:

"محمد بن إسماعيل عن الرضا(ع) قال: ماء البئر واسع لا ينجسه شئ، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه، لأن له مادة" (طوسی، ۱۳٦۳ش، ج۱، ص۳۳؛ همو، ۱۳٦٤ش، ج۱، ص۲۳٤؛ بدون ذکر علت: کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۳، ص۵).

به اینها باید طیف گسترده‌ای از احادیث را علاوه کرد که توسط فضل بن شاذان نیشابوری از رجال مکتب هشام بن حکم (ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۰٦به‌بعد)، و محمد بن سنان زاهری دارای گرایشی متفاوت، از امام رضا(ع) نقل شده است (همان اثر، ج۲، ص۹۵ به‌بعد) و همین نشان می‌دهد که نقل علل شرایع از آن حضرت، مربوط به مکتب خاصی نبوده است.

دعوت عالمان به تفریع و افتاء

در تقابل با رأی و قیاس که دست‌کم طیفی از امامیه در عصر امام رضا علیه السلام بدان قائل بوده اند، آنچه نزد جناح مقابل ـ یعنی جناح هشام بن سالم ـ مورد تأکید قرار گرفته و به‌عنوان یک آموزه محوری مطرح شده است، مضمونی روایی از ائمه علیهم السلام است که در آن وظیفه ائمه ارائه اصول شریعت، و وظیفه عالمان تفریع فروع از آن اصول دانسته شده است. این آموزه در حدیثی کوتاه نقش بسته است با این تعبیر: "علینا القاء الاصول و علیکم التفریع". در حالی که چنین مضمونی از ائمه پیشین همچون امام باقر علیه السلام (ابن ابی جمهور، ۱٤۰۳ق، ج٤، ص٦٤) و امام صادق علیه السلام (ابن ادریس ۱٤۱۰، ج۳، ص۵۷۵؛ ابن ابی جمهور، همانجا)، احمد بن محمد بزنطی از رجال مکتب هشام بن سالم، در کتاب خود با عنوان *الجامع*، همین مضمون را از شخص امام رضا علیه السلام نیز نقل کرده است (ابن ادریس، ۱٤۱۰ق، ج۳، ص۵۷۵). گفتنی است در طی سده‌های بعد، این احادیث از مهم‌ترین زمینه‌ها برای امامیه در حوزۂ نظریه‌پردازی برای اجتهاد و بیان حدود و ثغور آن بوده است.

اما فراتر از آن، باید به احادیثی اشاره کرد که در آن امام رضا علیه السلام مشخصاً افرادی از معاصران خود را به فعالیت به عنوان یک فقیه و نشستن در جایگاه افتاء فراخوانده و تشویق کرده، و از دگر سو از شیعیان نیز خواسته است که به این عالمان رجوع کنند. می‌دانیم که پیشتر نیز از سوی ائمه علیهم السلام چنین اقداماتی صورت گرفته بود، مثال مشهور او ابان بن تغلب بود که مطابق روایات امام باقر علیه السلام از او خواسته بود تا در مسجد مدینه بنشیند و برای مردم فتوا دهد (نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص۱۰).

در خصوص امام رضا علیه السلام، دو تن از کسانی از اصحاب که چنین نگاهی به آنها وجود دارد، یونس بن عبدالرحمان و زکریا بن آدم قمی است. با وجود آن که به سبب اختلافات موجود میان دو مکتب هشام بن حکم و هشام بن سالم، شخصیت یونس بن عبدالرحمن به عنوان یکی از اصلی‌ترین

عالمان مکتب نخست بسیار جنجالی و بحث‌انگیز بوده است، اما طیفی از روایات وجود دارد، مبنی بر اینکه امام رضا علیه‌السلام شیعیان را برای استفتاء به یونس احاله کرده است. از جمله می‌توان به حدیثی اشاره کرد که هم عبدالعزیز بن مهتدی از رجال قمی و هم حسن بن علی بن یقطین از رجال عراقی آن را نقل کرده‌اند، مبنی بر این عبدالعزیز از امام رضا علیه‌السلام درخواست کرده است از آن رو که در سرزمینی دور می‌زید و دائماً مراجعه به امام برای او میسر نیست، کسی را برای استفتاء معرفی کند تا "معالم دین خود را از او برگیرد"، و حضرت، یونس بن عبدالرحمان را معرفی کرده است (کشی، ۱۳٤۸ش، ص۴۹۰، ٤۹۱؛ نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص٤٤۷). همچنین نجاشی یادآور شده است که امام رضا علیه‌السلام در خصوص علم و فتوا به وی ارجاع می‌داده است (همان اثر، ص٤٤٦).

همچنین روایتی بسیار نزدیک به روایت عبدالعزیز بن مهتدی وجود دارد که در آن، فردی به نام علی بن مسیب، به سبب بعد مسافت درخواست مشابهی از امام رضا علیه‌السلام کرده و حضرت او را برای گرفتن معالم دینش به زکریا بن آدم قمی احاله کرده است (کشی، ۱۳٤۸ش، ص٥۹٤-٥۹٥؛ *الاختصاص*، ص۸۷). در نظر گرفتن این که عبارات این حدیث دقیقاً عین عبارات حدیث عبدالعزیز بن مهتدی است و این که برخلاف یونس، زکریا بن آدم از رجال مورد احترام در مکتب هشام بن سالم بوده است، دور نیست اگر احتمال داده شود حدیث مربوط به زکریا بن آدم بازتحلیل حدیث ابن مهتدی در باره یونس بوده باشد.

مواردی نیز در احادیث منقول از امام رضا علیه‌السلام وجود دارد که در آنها بدون نامبری از شخص معین، امام رضا علیه‌السلام شیعیان خود را به رجوع به عالمان ذی‌صلاح فراخوانده است. از جمله می‌توان به حدیث ابوالصلت هروی به نقل از امام رضا علیه‌السلام اشاره کرد که در آن احیای امر اهل بیت علیهم‌السلام آن دانسته شده است که کسی که علوم آنان را بیاموزد و به مردم آموزش دهد و حضرت بر این کسان درود فرستاده است؛ با این عبارت:

"عبد السلام بن صالح الهروی، قال: سمعت أبا الحسن علی بن موسی الرضا ع يقول: رحم الله عبدا أحيا أمرنا، فقلت له: وكيف يحيی أمركم؟ قال: يتعلم علومنا ويعلمها الناس، فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا" (ابن بابويه، ۱۹۸۴م، ج۱، ص۲۷۵).

در عبارتی در باب علل از زبان فضل بن شاذان یکی از اهداف حج تفقه و نشر اخبار ائمه ع دانسته شده و در نهایت فضل اصل این سخن را به امام رضا ع نسبت داده است؛ عبارت این است:

"فإن قال: فلم أمر بالحج؟ قيل: لعلة الوفادة إلی الله عز وجل وطلب الزيادة والخروج من كل ما اقترف العبد ... مع ما فيه من التفقه، ونقل أخبار الأئمة ع إلی كل صقع وناحية، كما قال الله تعالی "فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" (توبه، ۱۲۲/۹) و "لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ" (حج، ۲۷/۲۲)" (ابن بابويه، ۱۳۸۵ق، ص۲۷۳؛ همو، ۱۹۸۴م، ج۲، ص۱۲٦).

در حدیثی از علی بن اسباط هم به گونه‌ای سخن گفته شده که گویی امام رضا ع استفتاء از اهل ولایت آن حضرت در سرزمین‌های مختلف را تأیید می‌کرده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ص۵۳۱؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۲٤۹).

به مجموع این روایات، باید احادیث از حسن بن جهم، عالمی از آل اعین را علاوه کرد که در آنها نوعی تعلیم استدلال و استنباط حکم به حسن دیده می شود. از جمله در حدیثی آمده است که حسن بن جهم از امام ع در خصوص مسأله‌ای می‌پرسد و حضرت از باب تمرین پاسخ را به خود او وامی‌گذارد و با لبخند خود درست بودن پاسخ را تأیید می‌کند؛ با این عبارت:

"عن الحسن بن جهم قال: قال لي أبو الحسن الرضا ع: يا أبا محمد، ما تقول في رجل يتزوج نصرانية على مسلمة؟ قلت: جعلت فداك وما قولي بين يديك. قال: لتقولن، فإن ذلك يعلم به قولي. قلت: لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة ولا غير مسلمة. قال: ولم؟ قلت: لقول الله عز وجل "وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ" (بقره، ۲۲۱/۲). قال: فما تقول في هذه الآية:

"وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ" (مائده، ۵/۵)؟ قلت: فقوله "وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ" (بقره، ۲۲۱/۲) نسخت هذه الآية، فتبسم ثم سكت" (كلينی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۳۵۷؛ طوسی، ۱۳٦۳ق، ج۳، ص۱۷۸؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۷ ،ص۲۹۷).

منابع:

۱. *قرآن کریم.*

۲. ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱٤۰۳ق)، *غوالی اللئالی*، بـه کوشـش مجتبـی عراقی، قم: مطبعه سید الشهداء علیه السلام.

۳. ابن ادریس، محمد (۱٤۱۰ق)، *السرائر*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

٤. ابن بابویه، محمد بن علی (۱٤۱۷ق)، *الامالی*، قم، مؤسسه بعثت.

۵. همو (۱۳۸۷ق)، *التوحید*، بـه کوشـش هاشـم حسـینی تهرانـی، تهـران: مکتبـة الصدوق.

٦. همو (۱۳۸۵ق)، *علل الشرایع*، نجف: المکتبة الحیدریة.

۷. همو (۱۹۸٤م)، *عیون اخبار الرضا* علیه السلام، بیروت، مؤسسهٔ الاعلمی.

۸. همو (۱۳۹۰ق)، *کمال الـدین*، بـه کوشـش علـی‌اکبـر غفـاری، تهـران: مکتبـهٔ الصدوق.

۹. همو (۱۳٦۱ش)، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشـر الاسلامی.

۱۰. همو (۱٤۰٤ق)، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قـم: جماعـهٔ المدرسین.

۱۱. ابن سعد، محمد (۱۹۰٤م)، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگـران، لیدن: بریل.

۱۲. ابن شعبه، حسن بن علـی (۱۳۷٦ق)، *تحـف العقـول*، بـه کوشـش علـی اکبـر غفاری، تهران: مکتبة الصدوق.

۱۳. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۳۹۸ق)، *جامع بیان العلم و فضله*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱٤. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۳ق)، *تأویل مختلف الحدیث*، به‌کوشش محمد زهری نجار، بیروت: دار الجیل.

۱۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۵۰ش)، *الفهرسـت*، بـه کوشـش رضـا تجـدد، تهران: کتابخانه اسدی.

۱٦. ابو داوود سجستانی، سلیمان بن اشعث (بی‌تا)، *مسائل احمد*، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت: دارالمعرفة.

۱۷. برقی، احمد بن محمد (۱۳۳۱ش)، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۱۸. پاکتچی، احمد (۱۳۷۲ش)، «ابوحنیفه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج۵، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۹. همو (۱۳۷۳ش)، «اجماع»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج٦، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۰. همو (۱۳٦۵ش)، «گرایشهای فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، *نامه فرهنگستان*، سال ۳، شم ٤.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۹۸ق)، *وسائل الشیعة*، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی و دیگران، تهران: المکتبة الاسلامیة.
۲۲. حسن بن سلیمان حلی (۱۳٦۹ق)، *مختصر بصائر الدرجات*، نجف: المکتبة الحیدریة.
۲۳. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱٤۱۳ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.
۲٤. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱٤۰۵ق)، *الکفایة فی علم الروایة*، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۵. خوارزمی، محمد بن محمود (۱۳۳۲ق)، *جامع مسانید ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانیة.
۲٦. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان (۱٤۰۷ق)، *السنن*، به کوشش فواز احمد زمرلی و خالد السبع العلمی، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۷. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱٤۲۱ق)، *البحر المحیط*، به کوشش محمد محمد تامر، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. سبط ابن جوزی، یوسف (۱۳۸۳ق)، *تذکرة الخواص*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف: المکتبة الحیدریة.
۲۹. شافعی، محمد بن ادریس (۱٤۰۵ق)، *اختلاف الحدیث*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة.
۳۰. همو (۱۳۵۸ق)، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره: مکتبة مصطفی البابی الحلبی.
۳۱. صفار، محمد بن حسن (۱٤۰٤ق)، *بصائر الدرجات*، تهران: مکتبة الاعلمی.

۳۲. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸٦ق)، *الاحتجاج*، به کوشش محمدباقر موسوی خرسان، نجف: دار النعمان.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳٦۳ش)، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳٤. همو (۱۳٦٤ش)، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۵. همو (۱۳۵٦ق)، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف: المکتبة المرتضویة.
۳٦. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰-۱۳۸۱ق)، *التفسیر*، تهران: کتابخانه علمیه اسلامیه.
۳۷. *کتاب سلیم بن قیس* (۱٤۱۵ق)، به کوشش محمد باقر انصاری، قم: چاپخانه نگارش.
۳۸. کشی، محمد بن عمر (۱۳٤۸ش)، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۱ق)، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
٤۰. نجاشی، احمد بن علی (۱٤۰۷ق)، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٤۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱٤۲۲ق)، *الغیبة*، به کوشش فارس حسون، قم: انوار الهدی.
٤۲. نوری، حسین (بی تا)، *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام.

۱۵

امام رضا(علیه‌السلام) و دانش فقه

احمد پاکتچی

آن اندازه که به حیطهٔ فقه امامیه مربوط می‌شود، این باور در میان عموم فقیهان وجود دارد که پس از مدون ساختن مکتب جعفری توسط امام جعفر صادق(ع)، نخست فرزند ایشان امام کاظم(ع) و سپس نوادهٔ ایشان امام رضا(ع) در راستای تعلیم فقه جعفری حرکت کرده‌اند و در عمل نیز حجم اصلیِ احادیث فقهی در منابع امامی را احادیث منقول از امام باقر تا امام رضا(ع) تشکیل داده است. این امر به خوبی نشان می‌دهد که تا چه حد آن حضرت نسبت به حوزهٔ مسائل فقهی اهتمام داشته، و این جایگاه تا چه اندازه در فرهنگ شیعه برای آن حضرت شناخته شده است.

فارغ از نقدهای جدی که بر انتساب کتابی با نام *فقه الرضا*(ع) به آن حضرت وجود دارد، اصل این نکته قابل توجه است که چنین انتسابی صورت گرفته است؛ بدین‌معنا که اهتمام حضرت نسبت به دانش فقه به اندازه‌ای برای امامیه محرز بوده، که تألیف یک کتاب جامع و مدون در خصوص مسائل فقهی از آن حضرت، در طول سده‌های متمادی برای طیفی که به صحت انتساب آن باور داشتند، امری دور از انتظار نبوده است.

با این حال به نظر می‌رسد بیرون از دایرهٔ امامیه، آن جایگاهی که باید، برای فقاهت امام رضا(ع) شناخته نشده است؛ به عنوان نمونه، منابع زیدیه با

وجود اهتمامی که به ضبط اقوال امامان باقر و صادق علیهما السلام نشان داده‌اند، عنایتی به اقوال امامان کاظم و رضا علیهما السلام نداشته‌اند؛ امری که حتی در فهرست اختصارات ابن مرتضی در آغاز *البحر الزخار*، مهم‌ترین کتاب زیدیه در فقه تطبیقی نیز به وضوح نمود یافته است (ابن مرتضی، ۱٤۰۹ق، ج۱، ص۸–۹، ۱۲). در منابع اهل سنت نیز، تأکید بر فقاهت آن حضرت بسیار کمتر از حد انتظار دیده می‌شود.

شاید جدی‌ترین نقل در این باره، مربوط به حاکم نیشابوری (وفات ٤۰۵ق) در *تاریخ نیشابور* است که تصریح دارد امام رضا علیه السلام ـ زمانی که سن او به‌تازگی از بیست گذشته بود ـ در مسجد رسول الله صلی الله علیه و آله در مدینه فتوا می‌داده است (به نقل: ابن حجر، ۱۳۲۵ق، ج۷، ص۳۳۸؛ نیز: ابن جوزی، ۱٤۱۲ق، ج۱۰، ص۱۱۹) و ظاهراً با استنباط از همین نقل است که شمس‌الدین ذهبی اشاره دارد این امام در جوانی و در زمان حیات مالک بن انس ـ فقیه مدینه ـ فتوا می‌داده است (ذهبی، ۱٤۰۵ق، ج۹، ص۳۸۸).

افزون بر آن، نقلیات متعددی در منابع اهل سنت دیده می‌شود که با وجود عدم صراحت به فقه، از دانش گستردهٔ آن حضرت سخن آورده‌اند. به عنوان نمونه در نامه‌ای به قلم فضل بن سهل که در آن، حضرت را از طرف مأمون برای آمدن به خراسان دعوت کرده است، آن حضرت چنین وصف شده است "فرزند پیامبر مصطفی، که هدایت‌یافته به هدایت اوست و اقتداکننده به کردار او، حافظ دین خداست و خزانه‌دار وحی خدا (رافعی، ۱۹۸۷م، ج٤، ص٤۲۵). در همان نامه اشاره می‌شود که مأمون در تمام رجال از فرزندان عباس و امام علی علیه السلام تفحص کرد و کسی را فاضل‌تر، پرهیزگارتر و عالم‌تر از او نیافت" (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۸، ص۵۵٤؛ نیز نک: ابن جوزی، ۱٤۱۲ق، ج۱۰، ص۹٦).

همچنین در نقلی از ابراهیم بن عباس صولی از رجال اهل سنت و رجال دربار عباسی آمده که در بارهٔ دیده‌هایش از امام رضا علیه السلام سخن گفته و یادآور شده است هر آنچه از او می‌پرسیدند، می‌دانست و من کسی از او داناتر

ندیدم؛ مأمون در مقام آزمایش از او هر دری سؤالی می‌پرسید و او همه را پاسخ می‌داد (ابن بابویه، ۱٤۱۷ق، ص۷۵۸؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۹۳).

در متون سده‌های میانه و متأخر، شاید با تکیه بر همین یادداشت‌ها، امام رضا(علیه‌السلام) به سبب شاخص‌بودن در علم ستوده شده است؛ از جمله ابن ماکولا یادآور می‌شود که حضرت از اعیان اهل بیت در علم و فضل بود (ابن ماکولا، ۱٤۱۱ق، ج٤، ص۷۵). ذهبی او را در علم و دین و سروری در جایگاهی رفیع می‌شمارد (ذهبی، ۱٤۰۵ق، ج۹، ص۳۸۷–۳۸۸) و ابن حجر عسقلانی تصریح می‌کند که آن حضرت با وجود شرف در نسب، از اهل علم و فضل بود (ابن حجر، ۱۳۲۵ق، ج۷، ص۳۳۹).

باید افزود بر اساس یادکرد منابع برخی از فقهای نامدار اهل سنت در نسل پس از امام رضا(علیه‌السلام)، مانند احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه نیز از محضر آن امام استفاداتی داشته‌اند (طوسی، ۱٤۱۵ق، ص۳۵۱؛ ذهبی، همان اثر، ج۹، ص۳۸۸).

در حال حاضر، آنچه از احادیث امام رضا(علیه‌السلام) در مباحث مختلف فقهی در کتاب اربعه و دیگر کتب حدیثی امامیه برجای مانده است، حجمی درخور توجه را به خود اختصاص می‌دهد؛ تقریبا نیمی از احادیث آن حضرت به موضوعات فقهی مربوط می‌شود و در *مسند الامام الرضا* (علیه‌السلام)، گردآوری عزیزالله عطاردی، تقریباً یکی از دو مجلد کتاب، صورت مدون و باب‌بندی‌شده از احادیث فقهی آن حضرت است.

در طول تاریخ فقه امامیه، همواره فقهای این مذهب ـ از اصولی تا اخباری ـ کوشش داشته‌اند تا فقه امامیه را از خلال این احادیث استخراج کنند و البته در این راه با دشواری‌هایی مواجه بوده‌اند که آنان را به سوی مکاتب متنوع و استنباط‌های مختلف سوق داده است. با این وصف، ادعای این که بتوان بر اساس احادیثی منتخب از آن حضرت، تصویری دقیق از اندیشهٔ فقهی آن حضرت ارائه داد، ادعایی گزاف خواهد بود. تنها می‌توان گفت در مقاله حاضر، روش پژوهش روش فقاهتی نیست، بلکه روش

تاریخی است و در پیاده‌سازی این روش، دو رویکرد مهم در مد نظر بوده است؛ نخست این که فارغ از تعارض رخ‌داده در روایات، خودِ گفتمان و فضای گفتمانی که آن اقوال متعارض را پدید آورده است، مورد تکیه قرار گیرد و دیگر این که بر اساس رویکردی انسجام‌گرا، کوشش شده است تا تصویری برخوردار از انسجام درونی، و هم سازگاری بیرونی با دیگر پذیرفته‌ها از تاریخ فقه، ارائه گردد.

الف. تعلیم استدلال فقهی

به‌عنوان یک امام، بخشی از آنچه در تعلیمات امام رضاؑ دیده می‌شود، از سنخ تعلیم استدلال فقهی به فقیهان امامی است. بی‌تردید بخش مهمی از این تعلیم را باید در قالب اخباری از حضرت بازجست که از نظر مقولات مطرح در حدیث، در حوزهٔ اصول فقه جای می‌گیرند و از آنجا که در مقالات مستقلی به این دست اخبار پرداخته شده است، از طرح آنها در نوشتار حاضر، اجتناب شده است. در اینجا کوشش خواهیم کرد آن بخش از اخبار را مورد بررسی قرار دهیم که در حوزه‌های کاربردی فقه جای می‌گیرد.

الف-۱. تأکید بر عرف و پرهیز از تفسیر انتزاعی

به عنوان آغازی برای این بخش، بجاست به مجموعه‌ای از اخبار منقول از امام رضاؑ توجه شود که در آنها رابطه عرف اجتماعی با احکام شرعی بررسی شده و از فقیه خواسته شده است در مقام مواجهه با اموری که ماهیتاً عرفی هستند، بر همان درک عرفی تکیه شود و از تفسیرهای انتزاعی در این باره پرهیز گردد. تکرار این آموزه در موقعیت‌های متعدد از تعلیم فقهی امام رضاؑ می‌تواند گواهی بر این امر باشد که این گونه تفسیرهای انتزاعی نزد فقیهان در عصر آن حضرت رواج داشته و این حجم از مقابله از آن روست که رویاورد به تفسیر انتزاعی از امور عرفی، نزد فقیهان آن دوره گسترده بوده است.

یکی از مصادیقی که این آموزه در آن دیده می‌شود، پرسشی است که از

حضرت صورت گرفته است، در بارهٔ این‌که کسی یک خادم یا خانه را به عنـوان مهریه یا بخشی از مهریه قرار می‌دهد، امـا خـادم یـا خانـه متعینـی را مشـخص نمی‌کند. در پاسخ امام(ع) از این پرسش آمده اسـت کـه مبنـای عمـل در چنـین مواردی، قدر متوسط عرفی از بهای یک خادم یا خانه است؛ با این عبارت:

"عن علی بن أبی حمزة قال: قلت لأبی الحسن الرضـا(ع): تـزوج رجـل امرأة علی خادم، قال: فقال لی: وسط من الخدم. قال: قلت: علی بیـت؟ قـال: وسط من البیوت" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۳۸۱).

در حدیث دیگری پرسش از آن است که اگر میت وصیت کرده باشد که شمشیر معینی را به کسی دهند، شمشیر با غلاف و زیـورش از آن اوسـت و مدعای ورثه در بارهٔ این که شمشیر عریان در اختیار آن فرد قرار داده شـود، مسموع نیست. همچنین است اگر وصیت کرده باشد صـندوق معینـی را بـه کسی دهند، در آن صورت صندوق با محتویات آن مقصود است و صـندوق تخلیه شده مراد نیست؛ با این عبارت:

"أبو جمیلة ، عن الرضا(ع) قال: سألته عن رجل أوصی لرجل بسیف، وكان في جفن وعليه حلية؟ فقال له الورثة: إنما لك النصل وليس لك المال. قال: فقال: لا. بل السيف بما فيه له. قال: فقلت: رجل أوصى لرجل بصندوق وكان فيه مال، فقال الورثة: إنما لك الصندوق وليس لك المال. قال: فقال: أبو الحسن(ع) الصندوق بما فيه له" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۷، ص٤٤؛ ابن بابویه، ١٤٠٤ق، ج٤، ص۲۱۷؛ طوسی، ١٣٦٤ق، ج۹، ص۲۱۱-۲۱۲).

"أبو جميلة قال: كتبت إلى أبي الحسن(ع) أسأله عن رجل أوصى لرجل بسيف، فقال الورثة: إنما لك الحديد وليس لك الحلية، ليس لك غير الحديد. فكتب إلي: السيف له وحليته" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۷، ص٤٤؛ طوسی، ١٣٦٤ق، ج۹، ص۲۱۲).

سرانجام باید به حدیثی اشاره کـرد کـه در آن از امـام رضـا(ع) در بـارهٔ وصیت یک زردشتی پرسش می‌شود؛ متوفـای زردشـتی کـه مـردی از اهـل نیشابور بوده، وصیت کرده بود بخشی از مالش را به فقرا عطا کنند و قاضـی

نیشابور حکم کرده بود که آن مال میان فقرای مسلمان توزیع شود؛ اما امام رضاعلیه‌السلام تأکید داشت که عرفاً یک فرد زردشتی زمانی که مالی را برای صدقه وصیت می‌کند، مقصود وی صرف آن مال برای فقهای زردشتی و نه مسلمان است و بر همین اساس، آن مال باید میان فقرای زردشتی توزیع شود. لفظ حدیث این است:

"کتب الخليل بن هاشم إلى ذي الرياستين وهو والي نيسابور أن رجلا من المجوس مات وأوصى للفقراء بشئ من ماله، فأخذه قاضي نيسابور، فجعله في فقراء المسلمين. فكتب الخليل إلى ذي الرياستين بذلك، فسأل المأمون عن ذلك، فقال: ليس عندي في ذلك شئ، فسأل أبا الحسنعليه‌السلام، فقال أبو الحسنعليه‌السلام: إن المجوسي لم يوص لفقراء المسلمين، ولكن ينبغي أن يؤخذ مقدار ذلك المال من مال الصدقة، فيرد على فقراء المجوس" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۷، ص۱۶؛ ابن بابویه، ۱٤۰٤ق، ج٤، ص۲۰۱؛ طوسی، ۱۳٦۳ق، ج٤، ص۱۲۹؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۹، ص۲۰۲-۲۰۳؛ نزديك به آن: ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۸).

الف-۲. مطرح ساختن قواعد فقهی

قواعد فقهی در عمل حالتی صورتبندی‌شده از مستندات فقهی است که می‌تواند به‌عنوان یک فرم مشترک، در طیف گسترده‌ای از موارد مورد استناد قرار گیرد و خود ممکن است از تشریع شارع یا یک مبنای عقلانی برآمده باشد. آنگاه که در نصی رسیده از یکی از معصومین، یک قاعده فقهی شده، در سده‌های بعد توسط فقیهان امامی منقح شده و در فهرست قواعد فقهی گنجانده شده است، ولی برای قواعد منصوص غالباً تفحصی صورت نمی‌گیرد که آیا معصوم در مقام بیان یک قاعده بر آمده از تشریع شارع است، یا یک مبنای عقلانی را مقصود دارد. به هر روی نمونه‌هایی از قواعد فقهی به اشاره یا تبیین در خلال مباحث فقهی منقول از امام رضاعلیه‌السلام دیده می‌شود.

یکی از این قواعد که در حوزه‌های بسیاری از فقه کاربرد دارد و در روایتی منقول از صفوان بن یحیی از معصوم(ع) نیز مورد استناد قرار گرفته، قاعده "لا یحرم الحرام الحلال" است. در حدیث مورد نظر نام معصوم صریحاً نیامده، اما به قرینهٔ این‌که مرزبان شخصی از اصحاب امام رضا(ع) است که پرسش‌های مکرری از آن حضرت داشته است (مثلا نک: کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۶، ص۲۳۸)، ظاهراً پاسخ‌دهنده امام رضا(ع) است. متن روایت این است:

"صفوان قال: سأله المرزبان عن الرجل یفجر بالمرأة وهي جاریة قوم آخرین، ثم اشتری ابنتها، أیحل له ذلك؟ قال: لا یحرم الحرام الحلال. ورجل فجر بامرأة حراما أیتزوج ابنتها؟ قال: لا یحرم الحرام الحلال" (طوسی، ۱۳۶۴ق، ج۷، ص ۴۷۱).

این قاعده که معصوم(ع) در مقام پاسخ بدان استناد کرده، قاعده‌ای است که در میان احادیث، از زبان رسول اکرم(ص) نیز نقل شده است و می‌تواند نمونه‌ای از تمسک به یک نصّ پیشین باشد. این حدیث به روایت برخی از صحابه مانند ابن عمر (ابن ماجه، ۱۹۵۲م، ج۱، ص۶۴۹؛ دارقطنی، ۱۴۸۶ق، ج۳، ص۲۶۸؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۹۳۴م، ج۲، ص۳۳۵)، عائشه (دارقطنی، همانجا؛ ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج۲، ص۹۸-۹۹؛ ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۱۶۰؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص۱۰۵، ج۷، ص۱۸۳) از پیامبر(ص) نقل شده و در منابع شیعی، از زبان امام علی(ع) نیز آمده است (قاضی نعمان، ۱۳۸۳ق، ج۲، ص۲۳۶). برخی منابع نیز آن را به عنوان سخنی موقوف از صحابیانی چون ابن عباس (سعید بن منصور، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۴۴۰) و تابعانی چون سعید بن مسیب (ابن قاسم، ۱۳۲۴ق، ج۴، ص۲۷۷؛ صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج۷ ص۱۹۸) و عروهٔ بن زبیر (صنعانی، همانجا؛ سعید بن منصور، همان‌اثر، ج۱، ص۴۴۱) نقل کرده‌اند و در منابع شیعی نیز به عنوان قول امام باقر(ع) (قاضی نعمان، ۱۳۸۳ق، ج۲، ص۲۳۶، ۲۴۳) و هم امام صادق(ع) آمده است (احمد بن محمد بن عیسی، ۱۴۰۸ق، ص۹۴،۹۶؛ حمیری، ۱۴۱۳ق،

ص۹۷؛ کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۴۱۵؛ طوسی، ۱۳٦٤ق، ج۷، ص۳۲۸، ۳۳۰). ضمناً می‌دانیم که به‌خصوص دربارهٔ وقوع محرمیت ناشی از زنا از نسل متأخر تابعین در عراق، میان کسانی چون حسن بصری و ابن سیرین در بصره و ابراهیم نخعی و عامر شعبی در کوفه اختلافی برخاسته بود (ابن ابی شیبه، ۱٤۰۹ق، ج۳، ص٤۹۱؛ ابن حزم، *المحلی*، ج۹، ص۵۳۲-۵۳۳) و در طول سده دوم هجری، یعنی در آستانه اظهار نظر امام رضاﷺ، اختلافی گسترده در این باب میان فقیهان اصحاب رأی در کوفه با فقیهان اصحاب حدیث پیشین آمده بود؛ کوفیان صاحب رأی زنا را موجب محرمیت می‌شمردند و در روایتی از مالک بن انس نیز چنین قولی نقل می‌شد، حال آن که قاطبه اصحاب حدیث و از جمله محمد بن ادریس شافعی از معاصران حضرت، با تمسک به قاعده یادشده و در موضعی مشابه با موضع منقول از امام رضاﷺ، زنای حرام را مانعی از نکاح حلال نمی‌شمردند (نک: شافعی، *الام*، ج۵، ص۱۵۳؛ شیبانی، ۱۳۸۵ق، ج۳، ص۳۷۱، ۳۷۵، ۳۸۳؛ ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج۸، ص۱۸٦؛ ابن بطال، *شرح*، ج۷، ص۲۱۰).

نمونه دیگر قاعده‌ای است که امام رضاﷺ آن را از امام صادقﷺ نقل کرده و مضمونش این است که هرگاه خداوند بر بنده‌ای غالب شود، خود بیش از هم عذر او را خواهد پذیرفت. استناد به این قاعده در موردی مطرح شده است که فردی از حضرت در بارهٔ کسی پرسش می‌کند که یک شبانه در حالت اغما قرار گرفته و این که آیا باید قضای نمازهای فوت شده خود را بجا آورد یا خیر. عبارت حدیث این است:

"... وکذلک کل ما غلب الله علیه، مثل المغمی علیه الذی یغمی علیه فی یوم ولیلة، فلا یجب علیه قضاء الصلوات، کما قال الصادقﷺ: کلما غلب الله علی العبد فهو أعذر له" (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ص۲۷۱؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۲٤؛ نزدیک به آن از طریق دیگر: همو، ۱٤۰٤ق، ج۱، ص۳٦۳). گفتنی است عبارت منقول از امام صادقﷺ، مستقلاً نیز در منابع امامیه از آن حضرت نقل شده است (نک: صفار، ۱٤۰٤ق، ص۳۲٦-۳۲۷؛ کلینی،

۱۳۹۱ق، ج۳، ص۴۱۲، ۴۱۳؛ طوسی، ۱۳۶۴ق، ج۳، ص۳۰۲، ۳۰۳).

مواردی از تمسک به این قاعده در آثار فقهای سده‌های بعد دیده می‌شود (مثلاً علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۴۵۶؛ همو، ۱۴۱۴ق، ج۶، ص۱۰۳؛ شهید ثانی، ۱۳۰۳ق، ص۳۶۱؛ مجلسی، ۱۳۹۳ق، ج۲، ص۴۵۹) و تنوع کاربردهای آن به روشنی نشان می‌دهد که به عنوان یک قاعده تلقی شده است که می‌تواند خارج از مورد منصوص نیز مورد استناد قرار گیرد. با این همه این قاعده در کتب مستقل قواعد فقه بسط داده نشده است.

در بحث از قواعد، همچنین باید به مواردی اشاره کرد که در احادیث منقول از امام رضاؑ به قاعده اضطرار استناد شده است، ولی معنای مقصود از اضطرار در آن موارد، عام‌تر از آن است که به طور معمول از اضطرار فهمیده می‌شود. نمونه شاخص در دو حدیث منقول از امام رضاؑ است که از آن حضرت در بارۀ خوردن اقسامی ویژه از ذبیحه پرسیده می‌شود و از فضای عرفی دو حدیث کاملا آشکار است که دایره اضطرار در آن موسع‌تر از عسر و حرج است. عبارت آن احادیث این است:

"سأل المرزبان الرضاؑ عن ذبيحة الصبي قبل أن يبلغ، وذبيحة المرأة. فقال: لا بأس بذبيحة الخصي والصبي والمرأة إذا اضطروا إليه" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۶، ص۲۳۸).

"سأل المرزبان أبا الحسنؑ عن ذبيحة ولد الزنا وقد عرفناه بذلك. قال: لا بأس به والمرأة والصبي إذا اضطروا إليه" (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۳۲۹).

شیخ حر عاملی که به خاص بودن معنای اضطرار در این دو حدیث توجه داشت، یادآور شده است که اضطرار در این موارد موجب زوال مرجوحیت است و نه زوال منع (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۴، ص۴۶).

الف-۳. استدلال بر پایه مناط

اصحاب گوناگون امام رضاؑ، به ویژه محمد بن سنان و فضل بن شاذان از آن حضرت روایات پرشماری در خصوص علل الشرایع نقل کرده‌اند که در

آنها به علل و مناطات احکام پرداخته شده است (مثلا ابـن بابویـه، ۱۳۸۵ق، ص۵۰۷، ۵٤۲، و بسیاری جاهای دیگر؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۰۲، ۱۰۳، و بسیاری جاهای دیگر)؛ اما در عمل ایـن دسـت مباحـث، غالبـاً موضـوعاتی فرافقهی تلقی شده‌اند و در استدلالات فقهی فقیهان دوره‌های بعد بـه‌نـدرت مؤثر بوده‌اند. بازگشت این نکته به همـان ابهامـات همیشـگی اسـت کـه در خصوص مرزهای میان تنقیح مناط و قیاس ـ که نزد مشـهور امامیـه ممنـوع تلقی می‌شد ـ وجود داشته است.

در میان این روایات انبوه، مواردی هم وجود دارد که در عرف فقها تلقی به مناط فقهی شده و در روند استدلالات فقهی آنان وارد شده است؛ بر ایـن پایه می‌توان این دست احادیث را نمونه‌ای از تعلیم استدلال بـر پایـه منـاط تلقی کرد.

برخی از احادیث مورد نظر، مواردی هستند که امام رضا(علیه السلام) در آنها مناط حکم نه به صراحت، بلکه بر پایه یک الگوی خارجی بیان شـده اسـت و بـا تکیه بر مشابه بودن یا نبودن دو عمل، حکم در مواردی جاری و در مواردی غیر جاری دانسته شده است، مانند آنچه در بارۀ ایلاء و ظهار بـا کنیـز دیـده می‌شود. در حدیثی از حضرت گفته می‌شود که ایـلاء از کنیـز جـایز نیسـت چون طلاق ندارد، اما ظهار واقع می‌شود؛ با این عبارت:

"أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت الرضا(علیه السلام) عن الرجل يولي من أمته. فقال: لا، كيف يولي وليس لها طلاق؟ قلت: يظاهر منها. فقال: كان جعفر(علیه السلام) يقول: يقع على الحرة والأمة الظهار" (حمیری، ۱٤۱۳ق، ص۳٦۳).

چنان که دیده می‌شود در این حدیث به گونه‌ای سخن گفته شده اسـت که می‌توان نتیجه گرفت ایلاء در مواردی واقع می‌شود که طلاق وجود دارد، اما ظهار دارای چنین قیـدی نیسـت و در هـر نـوع رابطـه مشـروع جنسـی می‌تواند تحقق یابد. با وجود آن که مناط اصلی در این حدیث بیان نشـده و تنها می‌توان بر اساس استنباط عرفی در بارۀ مشابهت ایلاء با طـلاق و عـدم مشابهت ظهار با طلاق سخن گفت؛ اما می‌توان یک منـاط ثـانوی را از ایـن

حدیث برداشت کرد و آن معیاربودن وجود یا عدم طلاق در صحت ایلاء است و با تکیه بر این مناط می‌توان نتیجه گرفت که در نکاح متعه، به همان دلیل که طلاقی وجود ندارد، ایلاء رخ نمی‌دهد، اما ظهار رخ می‌دهد.

در برخی از احادیث رضوی که به علت و مناط حکم پرداخته شده است، موضوع حکم به دو موضوع تحلیل شده و از آنجا که حکم در هر یک از آن دو موضوع معلوم و مبین است، مناط حکم ارائه شده است. نمونه‌ای آشکار از این دست احادیث را می‌توان در حدیث مربوط به تیمم به گل بازجست؛ با این عبارت:

"علی بن مطر عن بعض أصحابنا، قال: سألت الرضا(ع) عن الرجل لا یصیب الماء ولا التراب أیتیمم بالطین؟ فقال: نعم صعید طیب وماء طهور" (طوسی، ۱۳٦٤ق، ج۱، ص۱۹۰).

همان گونه که دیده می‌شود، در این حدیث گل به عنوان موضوع بحث به دو موضوع آب و خاک تحلیل شده، از آن جا که موقعیت آب به عنوان طهور و موقعیت صعید به عنوان طیب در آیات قرآنی معلوم و مبین است، نتیجه گرفته می‌شود که ترکیب آن دو نیز می‌تواند به عنوان طهور مطرح باشد.

برخی از فقهای مذاهب، مانند ابوحنیفه با این استدلال تیمم به گل را ممنوع دانسته‌اند که طهارت یا باید با آب باشد یا با خاک و گل هیچ یک از آنها نیست؛ برخی از فقیهان امامی مانند علامه حلی با تکیه بر حدیث یاد شده از امام رضا(ع) به این اشکال چنین پاسخ داده‌اند که گل با مزج (آمیزش آب و خاک) از حقیقت خود ـ یعنی طهور بودن دو جزء تشکیل دهنده آن ـ خارج نمی‌شود (نک: علامه حلی، ۱۳۱٦ق، ج۱، ص۱٤۳).

الف-۴. دعوت عالمان به افتاء

یکی از محوری‌ترین آموزه‌های منقول از ائمه معصومین(ع) در خصوص افتاء عالمان روایاتی است که در آن وظیفه ائمه ارائه اصول شریعت، و وظیفه عالمان تفریع فروع از آن اصول دانسته شده است؛ این آموزه را

می‌توان در حدیثی کوتاه بازجست با عبارت: "علینا القاء الاصول و علیکم التفریع" یا عباراتی نزدیک به آن. چنین آموزه‌های هم از امام باقرعلیه‌السلام (ابن ابی جمهور، ۱٤۰۳ق، ج٤، ص٦٤) و هم از امام صادق‌علیه‌السلام (ابن ادریس، ۱٤۱۰ق، ج۳، ص۵۷۵؛ ابن ابی جمهور، همانجا) نقل شده و هم، احمد بن محمد بزنطی آن را از امام رضاعلیه‌السلام نقل کرده است (ابن ادریس، همانجا). می‌دانیم که در طی سده‌های متمادی، این احادیث زمینه‌ای مهم برای امامیه در حوزه نظریه پردازی برای اجتهاد و بیان حدود و ثغور آن بوده است.

اما فراتر از آن، باید به احادیثی اشاره کرد که در آن امام رضاعلیه‌السلام مشخصا افرادی از معاصران خود را به فعالیت به عنوان یک فقیه و نشستن در جایگاه افتاء فراخوانده و تشویق کرده است و از دگر سو از شیعیان نیز خواسته است که به این عالمان رجوع کنند. می‌دانیم که پیشتر نیز از سوی ائمه‌علیهم‌السلام چنین اقداماتی صورت گرفته بود، مثال مشهور او ابان بن تغلب بود که مطابق روایات امام باقرعلیه‌السلام از او خواسته بود تا در مسجد مدینه بنشیند و برای مردم فتوا دهد (نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص۱۰).

در خصوص امام رضاعلیه‌السلام، دو تن از کسانی از اصحاب که چنین نگاهی به آنها وجود دارد، یونس بن عبدالرحمان و زکریا بن آدم قمی است. با وجود آن که به سبب اختلافات موجود میان دو مکتب هشام بن حکم و هشام بن سالم، شخصیت یونس بن عبدالرحمان به عنوان یکی از اصلی‌ترین عالمان مکتب نخست بسیار جنجالی و بحث انگیز بوده است، اما طیفی از روایات وجود دارد، مبنی بر این‌که امام رضاعلیه‌السلام شیعیان را برای استفتاء به یونس احاله کرده است. از جمله می‌توان به حدیثی اشاره کرد که هم عبدالعزیز بن مهتدی از رجال قمی و هم حسن بن علی بن یقطین از رجال عراقی آن را نقل کرده‌اند، که عبدالعزیز از امام رضاعلیه‌السلام درخواست کرده است از آن رو که در سرزمینی دور می‌زید و دائماً مراجعه به امام برای او میسر نیست، کسی را برای استفتاء معرفی کند تا "معالم دین خود را از او برگیرد"، و حضرت یونس بن عبدالرحمان را معرفی کرده است (کشی،

۱۳٤۸ش، ص٤۹۱،٤۹۰؛ نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص٤٤۷). همچنین نجاشی یادآور شده است که امام رضاعلیه‌السلام در خصوص علم و فتوا به وی ارجاع می‌داده است (همان اثر، ص٤٤٦).

همچنین روایتی بسیار نزدیک به روایت عبدالعزیز بن مهتدی وجود دارد که در آن، فردی به نام علی بن مسیب، به سبب بعد مسافت درخواست مشابهی از امام رضاعلیه‌السلام کرده و حضرت او را برای گرفتن معالم دینش به زکریا بن آدم قمی احاله کرده است (کشی، ۱۳٤۸ش، ص۵۹٤–۵۹۵؛ *الاختصاص*، ص۸۷). در نظر گرفتن این که عبارات این حدیث دقیقاً عین عبارات حدیث عبدالعزیز بن مهتدی است و این که برخلاف یونس، زکریا بن آدم از رجال مورد احترام در مکتب هشام بن سالم بوده است، دور نیست اگر احتمال داده شود حدیث مربوط به زکریا بن آدم بازتحلیل حدیث ابن مهتدی در بارهٔ یونس بوده باشد.

مواردی نیز در احادیث منقول از امام رضاعلیه‌السلام وجود دارد که در آنها بدون نامبری از شخص معین، امام رضاعلیه‌السلام شیعیان خود را به رجوع به عالمان ذی صلاح فراخوانده است. از جمله می‌توان به حدیث ابوالصلت هروی به نقل از امام رضاعلیه‌السلام اشاره کرد که در آن احیای امر اهل بیت‌علیهم‌السلام آن دانسته شده است که کسی که علوم آنان را بیاموزد و به مردم آموزش دهد و حضرت بر این کسان درود فرستاده است؛ با این عبارت:

"عبد السلام بن صالح الهروي، قال: سمعت أبا الحسن علي بن موسى الرضاعلیه‌السلام يقول: رحم الله عبدا أحيا أمرنا، فقلت له: وكيف يحيى أمركم؟ قال: يتعلم علومنا ويعلمها الناس، فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا" (ابن بابويه، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۲۷۵).

در عبارتی در باب علل از زبان فضل بن شاذان یکی از اهداف حج تفقه و نشر اخبار ائمه‌علیهم‌السلام دانسته شده و در نهایت فضل اصل این سخن را به امام رضاعلیه‌السلام نسبت داده است؛ عبارت این است:

"فإن قال: فلم أمر بالحج؟ قيل: لعلة الوفادة إلى الله عز وجل وطلب

الزیادة والخروج من کل ما اقترف العبد ... مع ما فیه من التفقه، ونقـل أخبـار الأئمة علیهم‌السلام إلی کل صقع وناحیة، کما قال الله تعالی (فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن کُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّیَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّینِ وَلِیُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ- توبه، ۱۲۲/۹) و (لِیَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ- حج، ۲۷/۲۲)" (ابـن بابویـه، ۱۳۸۵ق، ص۲۷۳؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۲٦).

در حدیثی از علی بن اسباط هم به‌گونه‌ای سخن گفته شده که گـویی امـام رضا علیه‌السلام استفتاء از اهل ولایت آن حضـرت در سـرزمین‌هـای مختلـف را تأییـد می‌کرده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ص۵۳۱؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۲٤۹).

به مجموع این روایات، باید احادیثی از حسن بـن جهـم، عـالمی از آل اعین را علاوه کرد که در آنها نوعی تعلیم استدلال و استنباط حکم به حسن دیده می‌شود. از جمله در حدیثی آمده است که حسن بن جهم از امام علیه‌السلام در خصوص مسأله‌ای می‌پرسد و حضرت از باب تمرین پاسخ را بـه خـود او وامی‌گذارد و با لبخند خود درست‌بودن پاسخ را تأیید می‌کند؛ با این عبارت: "عن الحسن بن جهم قال: قال لي أبو الحسن الرضا علیه‌السلام: یا أبا محمـد، مـا تقول في رجل یتزوج نصرانیة علی مسلمة؟ قلت: جعلت فداك وما قولي بین یدیك. قال: لتقولن، فإن ذلك یعلم به قولي. قلت: لا یجـوز تـزویج النصـرانیة علی مسلمة ولا غیر مسلمة. قال: ولم؟ قلت: لقول الله عز وجل (وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِکَاتِ حَتَّی یُؤْمِنَّ- بقـره، ۲۲۱/۲). قـال: فمـا تقـول فـي هـذه الآیـة: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُواْ الْکِتَابَ مِن قَبْلِکُمْ- مائده، ۵/۵)؟ قلـت: فقولـه (وَلاَ تَنکِحُواْ الْمُشْرِکَاتِ- بقره، ۲۲۱/۲) نسخت هذه الآیة، فتبسم ثـم سـکت" (کلینـی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۳۵۷؛ طوسـی، ۱۳٦۳ق، ج۳، ص۱۷۸؛ همـو، ۱۳٦٤ق، ج۷، ص۲۹۷).

ب. فقه امام رضا(ع) و مقتضیات اجتماعی

ب-۱. طرح مسائل جدید فقهی

در خصوص مسائل مختلف فقهی، به‌ویژه در باب عبادات انتظار می‌رود که هم در سنت نبوی بنیادهای لازم تأسیس شده باشد و هم در فقه امامان باقر تا کاظم(ع) فروع مربوط به عبادات بسط همه جانبه‌ای یافته باشد و در عمل نیز چنین است. ولی از سویی برخی مسائل فرهنگی و اجتماعی پیش‌آمده در عصر امام رضا(ع) و از سوی دیگر با توجه به چندی حضور حضرت در ایران، توجه بیشتر به مسائل مربوط به فرهنگ‌های دیگر ـ به‌ویژه فرهنگ ایرانی ـ زمینه‌ساز مواجهه با مسائل جدید فقهی بوده که نیازمند پاسخ‌گویی بوده است.

طرح مسائل جدید فقهی از سوی امام رضا(ع) را در ابواب گوناگون فقهی می‌توان بازجست که در اینجا تنها به نمونه‌هایی اشاره می‌شود. به عنوان نمونه، شاید جایگاه خاص حمام در فرهنگ ایرانی موجب شده بود تا پرسش‌های متنوعی در خصوص حمام پدید آید که برخی به مباحث طهارات فقه و برخی به مباحث دیگر مربوط می‌شوند.

یکی از مباحث مطرح در خصوص حمام، این بوده است که آیا آب حمام ـ به طبع آب خزینه ـ وضعیتی مانند آب قلیل دارد، یا ملحق به آب کر است؛ در همین خصوص است که در روایات رضوی، با عنایت به عرف آن روزگار در خصوص حمامات، کیفیت خزینه‌سازی و کیفیت تأمین آب خزینه گفته شده که آب حمام در اثر التقای با نجاست، نجس نمی‌شود؛ چنین مضمونی در برخی منابع به طور مجرد از سند نقل شده است، مثلاً:

"قول الرضا(ع): ماء الحمام لا یخبث/ ینخبث" (محقق حلی، ۱۳٦٤ش، ج۱، ص٥٦؛ ابن ابی جمهور، ۱٤۰۳ق، ج۳، ص۱۲).

همچنین باید به حدیث محمد بن اسماعیل بن بزیع از امام رضا(ع) اشاره کرد که از حضرت در بارهٔ قرائت و نزدیکی در حمام پرسش کرده و جواب

گرفته است که مشکلی ندارد:

"محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ فی الحمام وينكح فيه؟ قال: لا بأس به" (طوسی، ۱۳٦٤ق، ج۱، ص۳۷۱؛ عین این عبارت از امام کاظم ع: طوسی، همان اثر، ج۱، ص۳۷۱–۳۷۲، ۳۷۵).

در ورود به مباحث اصلی از کتاب الصلاة، باز جا دارد در بارهٔ اشیایی سخن گفته شود که سجده بر آنها جایز است. این که امام رضا علیه السلام در معرض پرسش در بارهٔ سجده بر قیر یا سجده بر ساروج قرار گرفته باشد، مربوط به فضای ایران است که در آن، ساختمان‌هایی که برای جلوگیری از نفوذ آب در کف بنا از قیر یا ساروج استفاده می‌شده، وجود داشته است. همین امر، این سؤال را به وجود می‌آورده است که آیا سجده بر چنین کف‌سازی‌هایی جایز است؟ نمونه‌ای از این پرسش‌ها در حدیث زیر دیده می‌شود:

"محمد بن عمرو بن سعيد، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال: لا تسجد علی القير ولا علی الصاروج" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۳، ص۳۳۱). در برخی ضبط‌ها از این حدیث، قیر به صورت قبر و قفر نیز تبدیل شده است (نک: طوسی، ۱۳٦۳ق، ج۱، ص۳۳٤؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۲، ص۳۰٤).

مورد بعدی پرسش از امام رضا علیه السلام در بارهٔ امکان سجده بر نوعی زیرانداز بافته مسمی به "طبری" است، که در خبر یاسر خادم تجویز سجده بر آن دیده می‌شود، با این استدلال که این زیرانداز از جنس گیاه (نبات الارض) است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ص۳٤۱–۳٤۲؛ همو، ۱٤۰٤ق، ج۱، ص۲٦۸–۲٦۹؛ طوسی، ۱۳٦۳ق، ج۱، ص۳۳۱؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۲، ص۲۳۵، ۳۰۸). ممکن است طبریِ مورد بحث در این روایت، نوعی حصیر بافته از گیاه بوده باشد، اما با توجه به آن که منابع لغوی طبری را به معنای نوعی منسوج کتان منسوب به طبرستان دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۸٦ق، ج۳، ص۳۷٦)، شیخ طوسی این حدیث را حمل بر تقیه کرده است (طوسی، ۱۳٦۳ق، ج۱، ص۳۳۱؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۲، ص۳۰۸).

در بحث از عبادات مالی، یکی از مسائلی که در طول سده دوم هجـری مطرح بوده، مسأله تعمیم اجناس زکوی است، تعمیمی که به خصوص بـاب آن از سوی فقهای اصحاب رأی در عراق گشوده شـده بـود. آنچـه موجـب شده بود تا این گروه از فقیهان به سوی تعمیم اجناس زکـوی سـوق یابنـد، نهادینه بودن کشاورزی در عراق و گستردگی کشت انواعی از گیاهان بود که به طور سنتی در فضای حجاز شناخته نبوده‌اند. به طبع زمانی کـه اقتضـائات اقلیمی ایران در نظر گرفته شود، دایره این محصولات گستردگی بـه مراتـب بیشتری خواهد داشت و آشکار است که امام رضاﷺ به‌ویژه با مسائل مربوط به ایران مواجه بوده است.

در همین راستا نخست باید به پرسشی اشـاره کـرد کـه عبـدالعزیز بـن مهتدی از امام رضاﷺ در بارۀ زکات پنبه و زعفران مطرح کرده و ظـاهراً بـر اساس تفاوت سنخی میان این دو گیاه با گندم و جو، تعلق زکات به این دو از سوی حضرت نفی شده است (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۳، ص۵۱۲؛ محتوای آن بدون اشاره به حدیث بودنش: *فقه الرضا*ﷺ، ص۱۹۹؛ ابـن بابویـه، ۱٤۰٤ق، ج۲، ص۱۵). این در حالی است که در پرسش دیگری از سـوی محمـد بـن اسماعیل بن بزیع از حضرت در بارۀ دو گیاه چنین می‌یابیم: نخست رطبه که ممکن است به معنای علف باشد و معنای دقیق آن محل بحث است و دیگر برنج؛ که حضرت به دلیل وجود مناط حکم، تنها بـرنج را بـه گنـدم الحـاق کرده است:

"محمد بن إسماعيل قال: قلت لأبي الحســنﷺ: إن لنـا رطبـة وأرزا فمـا الذي علينا فيها؟ فقالﷺ: أما الرطبة فليس عليـك فيهـا شـئ، وأمـا الأرز فمـا سقت السماء بالعشر وما سقي بالدلو فنصف العشر من كل ما كلـت بالصـاع، أو قال: وكيل بالمكيال" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۳، ص۵۱۱). البتـه مـی‌دانـیم کـه مشهور فقیهان امامیه به مقتضای این حدیث عمل نکرده‌اند.

مباحثی نیز در عصر امام رضاﷺ خصوص خمـس مطـرح بـوده اسـت. منابع امامی زمانی که در بارۀ زمینه‌های پیدایی واقفه سخن گفته‌اند، بـر ایـن

نکته تأکید داشته‌اند که برای برخی از نخستین واقفان مانند علی بن ابی حمزه بطائنی، زیاد بن مروان قندی و عثمان بن عیسی رواسی که پیشتر وکیل امام کاظم علیه‌السلام در گردآوری وجوهات شرعی بوده‌اند، انگیزه اصلی برای گرایش به وقف، تصاحب اموال گردآوری‌شده و عدم پرداخت آن به امام رضا علیه‌السلام بوده است (طوسی، ۱٤۱۱ق، ص٦۳). فارغ از این‌که چقدر موافق باشیم که همین امر تنها یا اصلی‌ترین علت ایجاد واقفه بوده است، اما در مجموع این روایات نشان می‌دهد که در فضای گفتمانی عصر امام رضا علیه‌السلام، تا چه حد مسأله گردآوری خمس و رساندن آن به امام علیه‌السلام می‌توانسته است نقشی اساسی در پیشبرد امور مربوط به امامت داشته باشد.

به هر تقدیر، در احادیث منقول از امام رضا علیه‌السلام هم در بارهٔ مدیریت خمس و هم در بارهٔ اصل پرداخت آن احادیث مهمی دیده می‌شود. از جمله آنچه به مدیریت خمس بازمی‌گردد، در روایت بزنطی به نقل از امام رضا علیه‌السلام بر این نکته تأکید می‌شود که تقسیم خمس راجع به صلاحدید امام است و در این باره به امام بسط ید داده شده است. لفظ حدیث این است:

"أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا علیه‌السلام قال: سئل عن قول الله عز وجل (وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى- انفال، ٤۱/۸). فقيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: لرسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، وما كان لرسول الله فهو للإمام. فقيل له: أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر وصنف أقل، ما يصنع به؟ قال: ذاك إلى الإمام. أرأيت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله كيف يصنع؟ أليس إنما كان يعطي على ما يرى؟ كذلك الإمام" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص٥٤٤؛ حمیری، ۱٤۱۳ق، ص۳۸۳-۳۸٤؛ طوسی، ۱۳٦٤ق، ج٤، ص۱۲٦). حدیثی نزدیک به آن به نقل ابراهیم بن ابی البلاد از امام رضا علیه‌السلام نیز در منابع حدیثی ضبط شده است (طوسی، همانجا).

این که خمس به چه اموالی تعلق می‌گیرد نیز یکی از بحث‌های جاری در عصر امام رضا علیه‌السلام بوده است؛ طرح پرسش‌هایی در بارهٔ خمس گنج یا آنچه مانند مروارید از دریا استخراج می‌شود، از ائمه پیشین هم دیده می‌شود

و البته از امام رضاؑ نیز چنین سؤالاتی پرسیده شده است (مثلا ابن بابویه، ۱٤۰٤ق، ج۲، ص٤۰؛ همو، ۱٤۱۵ق، ص۱۷۲)، اما پرسش در بارهٔ سنگ‌های قیمتی یا جواهر که از معدن به دست می‌آید ـ مشخصاً یاقوت و زبرجد ـ مربوط به احادیث امام رضاؑ است. در حدیثی از آن امام در این باره چنین پاسخ داده شده است که اگر قیمت آنها به یک دینار برسد، خمس بدان تعلق می‌گیرد (ابن بابویه، همانجا).

در خصوص خمس منفعت کسب هم مضامین مهمی از امام رضاؑ نقل شده است؛ در واقع یکی از دقیق‌ترین توضیحات در بارهٔ شرایط خمس در منفعت کسب مربوط به مکاتبه‌ای میان ابراهیم بن محمد همدانی و امام رضاؑ است؛ با این عبارت:

"إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إلى أبي الحسنؑ: أقرأني علي بن مهزيار كتاب أبيكؑ فيما أوجبه على أصحاب الضياع نصف السدس بعد المؤونة، وأنه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤونته نصف السدس ولا غير ذلك. فاختلف من قبلنا في ذلك، فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة، مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله. فكتبؑ بعد مؤونته ومؤونة عياله و [بعد] خراج السلطان" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص۵٤۷).

در این حدیث جمله کلیدی آن است که خمس منفعت کسب پس از کسرِ هزینه جاری یا مؤونه است و این همان قطعه‌ای است که ابن بابویه از اینِ مکاتبه استخراج کرده است:

"وفی توقیعات الرضاؑ إلى إبراهيم بن محمد الهمدانی: إن الخمس بعد المؤونة" (ابن بابویه، ۱٤۰٤ق، ج۲، ص٤۲).

در کنار حدیث یاد شده، باید به احادیثی منقول از امام رضاؑ اشاره کرد که در آنها تأکید می‌شود امام خمس را به شیعیانش تحلیل نکرده و آنها را موظف به پرداخت ساخته است. چنین می‌نماید این دست احادیث پاسخ شبهاتی است که در عصر حضرت در بارهٔ تحلیل خمس از سوی ائمهؑ وجود داشته است؛ حر عاملی شماری از احادیث تحلیل خمس را در *وسائل*

الشیعة گرد هم آورده است (حر عاملی، ۱٤۰۹ق، ج۹، ص٥٤٣–٥٥٤). در این باره دو حدیث در اختیار داریم که هر دو به روایت محمد بن زید طبری از امام رضاؑ است؛ با این عبارت:

"محمد بن زيد قال: قدم قوم من خراسان على أبي الحسن الرضاؑ، فسألوه أن يجعلهم في حل من الخمس. فقال: ما أمحل هذا تمحضونا بالمودة بألسنتكم، وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس. لا نجعل، لا نجعل، لا نجعل لأحد منكم في حل" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص٥٤٨؛ طوسی، ۱۳٦۳ق، ج۲، ص٦۰؛ همو، ۱۳٦٤، ج٤، ص۱٤۰).

"حدثني محمد بن زيد الطبري قال: كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضاؑ يسأله الإذن في الخمس، فكتب إليه: بسم الله الرحمن الرحيم. إن الله واسع كريم، ضمن على العمل الثواب وعلى الضيق الهم. لا يخل مال إلا من وجه أحله الله، وإن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا، وما نبذله ونشتري من أعراضنا ممن نخاف سطوته، فلا تزووه عنا ولا تحرموا أنفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه، فإن إخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم، وما تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم، والمسلم من يفي لله بما عهد إليه، وليس المسلم من أجاب باللسان وخالف بالقلب، والسلام" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص٥٤٧؛ طوسی، ۱۳٦۳ق، ج۲، ص٥۹–٦۰؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج٤، ص۱۳۹–۱٤۰).

آنچه ذکر شد در حوزه عبادات بود که کمتر احتمال بروز مسائل جدید در آن داده می‌شود؛ اما در حوزه معاملات به مراتب مواجهه با فرهنگ‌های متفاوت ـ از جمله فرهنگ ایرانی ـ می‌تواند مسائل جدیدی را در حوزه فقه امامیه پدید آورده باشد. یکی از حوزه‌هایی که مباحثی از امام رضاؑ در رابطه با آن دیده می‌شود، مسائل مربوط به نکاح است. روی آوردن به مهریه‌های کلان به انگیزه‌های مختلف به عنوان یک پدیده اجتماعی که دست‌کم در ایران نمونه‌های آن بسیار دیده می‌شد و می‌شود، موجب شده است تا در حدیثی به روایت بزنطی از امام رضاؑ بالا بودن مهریه مورد

انتقاد قرار گیرد. از جمله، به مناسبت تفسیر آیات قرآن مربوط به ازدواج حضرت موسی علیه‌السلام با دختر شعیب، در حدیثی از حضرت اشاره می‌شود که در عهد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مهریه‌های بسیار سبک بوده، در حدی که گاه آموختن سوره‌ای از قرآن، یک درهم یا مشتی گندم بوده است (نک: کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۴۱۴؛ احمد بن محمد بن عیسی، ۱۴۰۸ق، ص۱۱۵؛ طوسی، ۱۳٦٤ق، ج۷، ص۳٦٦). در حدیثی دیگر به نقل بزنطی از حسین بن خالد از حضرت، در بارهٔ این توضیح داده شده که چرا مهر السنهٔ، پانصد درهم بوده است (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۳۷٦؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ص٤۹۹؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۹۰).

همچنین مواجهه با این رسم که افزون بر مهریه، پدر عروس نیز مبلغی را از داماد دریافت کند، نقد امام رضا علیه‌السلام را برانگیخته و در حدیثی از آن حضرت آمده است که در صورت معین‌شدن مبلغی برای مهریه و مبلغی به پدر عروس، اصل عقد صحیح است و مهر جایز، اما آنچه برای پدر عروس نهاده شده، فاسد و نامعتبر است (نک: کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۳۸٤؛ طوسی، ۱۳٦۳ق، ج۳، ص۲۲٤؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۷، ص۳٦۱).

یکی از تفاوت‌های مهم در باب مهریه میان رسوم عربی و رسوم ایرانی، در طی قرون متمادی آن است که بر خلاف عرب نزد ایرانیان مرسوم نبوده است که مهریه پیش از زناشویی پرداخت شود و برای کسانی که با چنین فرهنگی مأنوس نبوده‌اند، تعهد پرداخت مهریه عند المطالبه نوعی مهر نسیئه محسوب می‌شده است. در حدیث آمده است که بزنطی با نگاهی به همین رسم از امام رضا علیه‌السلام در بارهٔ مردی پرسش می‌کند که با زنی به مهر نسیئه ازدواج می‌کند و حضرت با ارجاع به اقوالی از امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام تأکید می‌کند که چنین رسمی بلا اشکال است (احمد بن محمد بن عیسی، ۱٤۰۸ق، ص۱۱٤–۱۱۵).

ب-۲. بازتعریف مسائل قدیم

از جمله مسائلی که می‌دانیم که در سده دوم، محل گفت‌وگو بوده و تا چند قرن بعد، همچنان بحثی پرحرارت در بارهٔ آن ادامه یافته، مسأله اثبات هلال رمضان است. به هر حال در احادیث نبوی، حدیثی وجود داشت با این مضمون که "با رؤیت هلال روزه بگیرید و با رؤیت هلال فطر کنید" و در ادامه گفته می‌شد که از استقبال ماه (رمضان) بپرهیزید:

ابن عباس: قال قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: "صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن حال بينكم و بينه سحاب، فكملوا العدة ثلاثين، ولا تستقبلوا الشهر استقبالا" (دارمی، ۱٤۰۷ق، ج۲، ص٥؛ نسایی، ۱۳٤۸ق، ج٤، ص۱۳٦، ۱٥۳؛ ابن حبان، ۱٤۱٤ق، ج۸، ص۳٥۷).

بالا گرفتن اختلافات در بارهٔ آغاز ماه رمضان از یک سو، و روی آوردن برخی از مؤمنان به این که از باب احتیاط یک روز به استقبال ماه رمضان روند، در آن شرایط اجتماعی زمینه آن را فراهم آورده تا مطرح شدن روزی متعین به عنوان آغاز ماه رمضان رنگ ببازد و ظاهراً چنین شرایطی ایجاب کرده است تا در عصر امام رضا علیه‌السلام رویارویی تازه‌ای با این پدیده صورت گیرد.

با وجود این که دو روایت منقول از امام رضا علیه‌السلام در این خصوص دارای تعارض در محتواست، حدیث محمد بن فضیل پیشنهاد دارد احتیاط در استقبال از ماه رمضان در یوم الشک ترک شود و حدیث سهل بن سعد چنین احتیاطی را توصیه می‌کند، ولی کاملاً آشکار است که فضای گفتمانی برای چنین بحثی در زمان آن حضرت مهیا بوده است. لفظ این دو حدیث به نقل از امام رضا علیه‌السلام چنین است:

"محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه‌السلام عن اليوم الذي يشك فيه ولا يدرى أهو من شهر رمضان أو من شعبان. فقال: شهر رمضان شهر من الشهور، يصيبه ما يصيب الشهور من الزيادة والنقصان، فصوموا للرؤية وأفطروا للرؤية، ولا يعجبني أن يتقدمه أحد بصيام يوم" (طوسی، ۱۳٦٤ق، ج٤، ص۱٦٦).

"سهل بن سعد قال: سمعت الرضاؑ يقول: الصوم للرؤية، والفطر للرؤية، وليس منا من صام قبل الرؤية للرؤية، وأفطر قبل الرؤية للرؤية. قال: قلت له: يا ابن رسول الله، فما ترى في صوم يوم الشك؟ فقال: حدثني أبي عن جدي عن آبائهؑ قال: قال أمير المؤمنينؑ: لئن أصوم يوما من شهر شعبان أحب إلي من أن أفطر يوما من شهر رمضان" (ابن بابويه، ١٤١٢ق، ص٦٣؛ همو، ١٤٠٤ق، ج٢، ص١٢٨).

در مباحث مربوط به جهاد، نمونه‌هایی از موضع‌گیری امام دیده می‌شود که به موضع ائمهؑ در قبال فرمانروایان جائر مربوط می‌شود؛ مواضعی که از یک سو نشانگر واکنش امامؑ نسبت به شرایط زمان اوست و از سوی دیگر تداوم موضعی است که ائمه پیشینؑ نیز اتخاذ کرده بودند. در این باره به خصوص باید به حدیثی از امام رضاؑ در بارهٔ شوق شهادت اشاره کرد که در آن حضرت، چنین شوقی را محدود به زمانی دانسته است که جهاد، به واقع در راه خدا باشد. عبارت حدیث این است:

"سعد بن سعد، عن أبی الحسن الرضاؑ قال: سألته عن قول أمير المؤمنينؑ: والله لألف ضربة بالسيف أهون من موت على فراش.[1] قال: في سبيل الله" (کلینی، ١٣٩١ق، ج٥، ص٥٣؛ طوسی، ١٣٦٤ق، ج٦، ص١٢٣). در این حدیث امام رضاؑ کوشیده است تا نشان دهد چه اندازه میان عصر امیر المؤمنینؑ با عصر وی اختلاف وجود دارد و این‌که نباید حدیث امیر المؤمنینؑ برای شیعیان عصر امام رضاؑ موجب سوء تفاهم و حتی گمراهی شود.

در همین راستا، همچنین باید به حدیثی اشاره کرد که در آن زکریا بن

---

۱. این سخن از زبان امام علیؑ در جریان جنگ جمل، در منابع مختلف تاریخی و حدیثی نقل شده است (نک: یعقوبی، ۱۳۹۷ق، ج۲، ص۲۰۹؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۴۶۸؛ کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۵۴؛ دینوری، ۱۴۲۱ق، ص۳۷۱؛ *نهج البلاغة*، خطبه ۱۲۳؛ مفید، ۱۳۶۸، ص۱۹۰؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ص۱۶۹؛ خوارزمی، ۱۴۱۱ق، ص۱۸۵).

آدم در بارهٔ اسیران جنگ‌هایی سؤال می‌کند که مسلمانان، بدون حضور امـام (امام مشروع)، بر ضد کفار سامان داده باشند و تلویحاً در پاسخ امام رضا علیه‌السلام دیده می‌شود که چنین جنگی را نامشروع می‌داند و در فضای ایـن حـدیث، فرق معناداری میان اسیر گرفتن در چنین جنگی با آدم‌ربایی دیده نمـی‌شـود (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۲۱۰؛ طوسی، ۱۳٦٤ق، ج٦، ص١٦١، ج۷، ص۷۷).

همچنین یکی از مسائل مهم که از صدر اسلام مطـرح بـوده و در عصـر امام رضا علیه‌السلام نیز بار دیگر مورد توجه قرار گرفته، مسأله تعامل با اهـل کتـاب است. یکی از فروع این تعامل موضوع طهارت یا نجاست اهل کتـاب اسـت که در روایات پرشماری منقول از ائمه علیهم‌السلام در بارهٔ آن سخن رفتـه اسـت. در این میان، یکی از احادیث شاخص که بر طهـارت اهـل کتـاب دلالـت دارد، حدیثی به نقل ابراهیم بن ابی محمود از امام رضا علیه‌السلام است، آنگاه که می‌بینـد یک خادم نصرانی به آن حضرت خدمت می‌کند، بدون آن که هرگز وضویی بسازد یا از جنابت غسل کند. اما هنگامی که ابراهیم از امام علیه‌السلام با شـگفتی در این باره پرسـش مـی‌کنـد، پاسـخ امـام آن اسـت کـه "وی دسـتان خـود را می‌شوید!". لفظ حدیث از این قرار است:

"إبراهیم بن أبي محمود قال: قلت للرضا علیه‌السلام الجاریـة النصـرانیة تخـدمك، وأنت تعلم أنها نصرانیة لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة. قـال: لا بـأس تغسـل یدیها" (طوسی، ۱۳٦٤ق، ج۱، ص۳۹۹، ج٦، ص۳۸۵).

می‌دانیم که قول مشهور نزد فقیهان امامیه موافق با مضمون ایـن حـدیث نیست و غالباً با حمل بر تقیه از مضمون آن پیروی نکرده‌انـد (مـثلا عـاملی، ۱٤۱۰ق، ج۲، ص۲۹۸). اما به هر روی، برای فقیهانی کـه قائـل بـه طهـارت اهل کتاب بوده‌اند، یکی از مستندات مهم همین حـدیث بـوده اسـت (نـک: شـیخ بهـایی، ۱۳۲۱ق، ص۳٦۰؛ سـبزواری، ۱۲۷۳ق، ج۱ (قسـم۱)، ص۵۱؛ بحرانی، ۱۳۷۷ق، ج۵، ص١٦٩).

نزدیک به حدیث یاد شده، حدیث دیگری از همان ابراهیم است کـه در پرسشی دیگر چنین آورده است:

"إبراهیم بن أبی محمود قال: قلت للرضا علیه السلام: الخیاط أو القصار یکون یهودیا أو نصرانیا، وأنت تعلم أنه یبول ولا یتوضأ. ما تقول فی عمله؟ قال: لا بأس" (طوسی، ۱۳٦٤ق، ج٦، ص۳۸٥).

یکی از فروع مباحث مربوط به اهل کتاب، مسأله الحاق زردشتیان به یهودیان و مسیحیان است، مسأله‌ای که از سده نخست هجری در محافل مطرح بوده، اما به طبع برای ایرانیان که بخشی از آنان همچنان زردشتی مانده بودند، مسأله‌ای اساسی بوده است. از سده نخست حدیثی به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله رواج داشت با این مضمون که با آنان همچون اهل کتاب رفتار کنید (سنوا بهم سنة اهل الکتاب). این حدیث در منابع مختلف شیعه و اهل سنت به عنوان حدیثی نبوی نقل شده است (مالک بن انس، ۱۳۷۰ق، ج۱، ص۲۷۸؛ شافعی، ۱۳۵۸ق، ص٤۳۰؛ بزار، ١٤۰۹ق، ج۳، ص۲٦٥؛ چاچی، ١٤١۰ق، ص۲۸۸-۲۸۹؛ ابن بابویه، ١٤۰٤ق، ج۲، ص٥۳)؛ اما آنچه در این مقاله باید مورد تأکید قرار گیرد آن است که در نسخه دعبل بن علی خزاعی از امام رضا علیه السلام، آن امام نیز این حدیث را به نقل از پدران بزرگوارش از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است (طوسی، ١٤١۳ق، ص۳٦٥).

باید افزود امام رضا علیه السلام نه تنها این حدیث را نقل کرده، بلکه در روایتی از احمد بن عمر، آن حضرت در پاسخ پرسشی در احکام شهادت، با استناد به همین حدیث نبوی، زردشتیان را در شهادت به یهودیان و مسیحیان ملحق کرده است (ابن بابویه، ١٤۰٤ق، ج۳، ص٤۷-٤۸). چنین الحاقی در حدیث دیگری از طریق محمد بن فضیل نیز از آن حضرت نقل شده است (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۷، ص۳۰۹).

سرانجام باید از حدیثی یاد کرد که محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام آورده و در خلال آن، ضمن تجویز نکاح با زنان یهودی و مسیحی، زنان زردشتی را نیز بدانان ملحق کرده است؛ با این لفظ:

"محمد بن سنان عن الرضا علیه السلام، قال: سألته عن نكاح اليهودية والنصرانية؟ فقال: لا بأس. فقلت: فمجوسية؟ فقال: لا بأس به يعني متعة" (طوسی،

۱۳٦۳ق، ج۳، ص۱٤٤؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۷، ص۲٥٦).

همان گونه که دیده می‌شود، این حکم بـه انـدازه‌ای بـرای راوی دور از انتظار بوده، که نکاح تجویز شده در این حدیث را بـه متعـه تخصـیص داده است. این در حالی است که حتی در بارهٔ متعه، روایت اسـماعیل بـن سـعد اشعری از امام رضا (علیه السلام) زنان زردشتی را به یهودی و مسـیحی ملحـق نکـرده است (طوسی، ۱۳٦۳ق، ج۳، ص۱٤٤). حکم صادر شده از امـام رضـا (علیه السلام) در واقع هر چه باشد، این تعارض میان روایات و تخصـیص موجـود از سـوی راوی حدیث اول حکایت از حساسیت موضوع در گفتمان آن عصر دارد.

مسأله نیت در معاملات نیز از جمله مسائلی است که در احادیـث امـام رضا (علیه السلام) مورد تدقیق و بازنگری قرار گرفته است؛ زیرا بـرخلاف عبـادات در معاملات اگر نیت مدخلیتی در حکم داشته باشد، لازم است به طریقی نیـت فاعل کشف شود. در نمونه‌های متعددی از احادیث رضوی که مرتبط با این موضوع هستند، مبنا در کشف نیت رجـوع بـه عـرف اسـت. از جملـه ایـن روایات، می‌توان به مکاتبه خلیل بن هاشم در بارهٔ یک متوفـای زردشـتی در نیشابور اشاره کرد که وصیت کرده بود بخشی از اموالش را برای فقرا صرف کنند و حضرت با تکیه بر آن که عرفاً یک زردشـتی پـیش از همـه، فقیـران هم‌کیش خود را در نیت دارد، برای تحقق وصیت آن زردشتی حکم کرد که مال مورد نظر را صرف فقیران زردشتی کننـد (کلینـی، ۱۳۹۱ق، ج۷، ص۱٦؛ ابـن بابویـه، ۱٤۰٤ق، ج٤، ص۲۰۱؛ طوسـی، ۱۳٦۳ق، ج٤، ص۱۲۹؛ همـو، ۱۳٦٤ق، ج۹، ص۲۰۲-۲۰۳؛ نزدیک به آن: ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۸).

طیف دیگری از احادیث مربوط به نیت در معاملات، آن دست احادیث منقول از حضرت است که در آن عقدی یا ایقاعی انشاء شده، ولی مشـخص نیست انشاءکننده نیت جدّ داشته است یا مزاح. در چنین موضوعی مکرراً از حضرت سؤال شده و در همه روایات، حضرت مسأله را بـه درک عرفـی از نیت انشاءکننده بازگردانده است؛ موضوعات مطـرح شـده در ایـن احادیـث مختلف است، مانند زنی که کنیزش را برای شوهرش تحلیل کند (ابن بابویه،

۱۴۰۴ق، ج۳، ص۴۵۵؛ کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۵، ص۴۶۹؛ طوسی، ۱۳۶۳ق، ج۳، ص۱۳۶؛ همو، ۱۳۶۴ق، ج۷، ص۲۴۲)، یا زنی که از او خواستگاری شود و به مزاح پاسخ مثبت دهد (کلینی، همان اثر، ج۵، ص۵۶۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۴۲۹).

نزدیک به آن حدیثی است به روایت محمد بن إسماعیل بن بزیع از امام رضا(علیه‌السلام) در بارهٔ زنی که در حال مستی تن به ازدواج داده و بعد از هشیار شدن تصور کرده است که باید بر پیمان بسته‌شده پایدار باشد و حضرت حالات مختلف در بارهٔ آن را از حیث نیت عرفی بررسی کرده است (طوسی، ۱۳۶۴ق، ج۷، ص۳۹۳).

سرانجام به عنوان تکمیل این بخش از بحث، بجاست به موضوعاتی اشاره شود که در باب آن، حتی در احادیث منقول از امام رضا (علیه‌السلام) دو حکم متعارض نقل شده است که تصمیم گرفتن در باره این که کدام سخن امام(علیه‌السلام) باشد، دشوار است؛ اما آن اندازه که به موضوع مقاله حاضر مربوط می شود، این نقل‌های متعارض نشان از آن دارد که در گفتمان عصر امام رضا(علیه‌السلام) مسئله حجاب زن از خصی، مسئله‌ای پرچالش بوده است. در این میان احادیثی وجود دارد – مانند حدیث محمد بن اسحاق بن عمار – که پوشیدن خود از افراد خصی را لازم دانسته (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۴۶۹؛ طبرسی، ۱۳۹۲ق، ص۲۳۵) و طیف دیگری از احادیث ـ مثلا حدیث محمد بن اسماعیل بن بزیع که ضرورتی برای پوشش نشناخته اند (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۵ ص۵۳۲؛ ابن بابویه، ۱۹۸۴م، ج۲ ص۲۱؛ طوسی، ۱۳۶۳ش، ج۳ ص۲۵۲؛ همو، ۱۳۶۴ش، ج۷ ص۴۷۰؛ برای اختلاف، نیز نک: حمیری، ۱۴۱۳ق، ص۳۰۴-۳۰۵).

ب-۳. فقه و گسترش نوش و طرب

شرب خمر یکی از اموری است که در خود قرآن از آن نهی است و از پس آن نیز همواره در سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و معصومین نهی از آن پیگیری شده است؛

اما چنین می‌نماید که در عصر امام رضا علیه‌السلام شاید به دلیل گسترش شرب خمر و شاید به دلیل نهان‌تری، مسأله به اندازه‌ای حادّ بوده که نیازمند نهیی شدید اللحن بوده است. روایاتی از زبان امام رضا علیه‌السلام دال بر تعلق نگرفتن زکات به فرد شارب الخمر (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج۳، ص٥٦٣؛ طوسی، ١٣٦٤ق، ج٤، ص٥٢)، شایسته نبودن شارب الخمر برای ادامه همسری (کشی، ١٣٤٨ش، ص٦٠٤؛ ابن بابویه، ۱۳٦١ش، ص٢٦٣؛ همو، ١٩٨٤م، ج١، ص٢٧٧) در احادیث امام رضا علیه‌السلام، و شایسته نبودن شارب الخمر برای عیادت در صورت بیماری، تزویج در صورت خواستگاری، حضور در مراسم تشییع در صورت مرگ و عدم قبول شهادت وی به نقل از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از این دست است (راوندی، ١٤٠٧ق، ص٢٦٠-٢٦١؛ مجرداً از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بدون نامبری از امام رضا علیه‌السلام: فتال نیشابوری، ١٣٨٦ق، ص٤٦٤؛ متن خلاصه‌تر به نقل امام صادق علیه‌السلام از پیامبر ص: کلینی، ۱۳۹۱ق، ج٦، ص٣٩٧؛ ابن بابویه، ١٤١٧ق، ص٥٠٢). حتی در مکاتبه‌ای میان محمد بن داذویه و امام رضا علیه‌السلام، شارب الخمر به عنوان کافر معرفی شده است (کلینی، همان اثر، ج٦، ص٤٠٥)، پاسخی که شگفتی برخی از اصحاب حضرت مانند عمرکی را برانگیخته است (ابن بابویه، ۱۳۹۲ق، ص٢٤٥). در سنت فقهی امامیه، غالب این گفته‌ها، به خصوص عبارت اخیر در باب کافربودن شارب الخمر، حکم فقهی تلقی نشده‌اند و در دلالت و بعضاً صدور آنها بر حکم، مناقشاتی وجود دارد، اما از مجموع آنها چنین برداشت می‌شود که موضوع شرب خمر در آن عصر، مسأله حادّ و مورد ابتلا بوده است. آن دلیل خفی که در سطور پیش بدان اشاره شد، می‌توان رواج نوشیدنی‌هایی مانند نبیذ یا فقاع باشد که پیروان برخی از مذاهب، با تکیه بر این‌که آنها مصداق خمر نیستند، آنها را می‌نوشیده‌اند و برای کسانی که نبیذ و فقاع را حرام می‌دانسته‌اند، گسترش نوشیدن نبیذ و فقاع، برابر با رواج شرب خمر تلقی می‌شده است.

در همین راستا جا دارد به احادیث مکرری اشاره شود که از امام رضا علیه‌السلام

نقل شده و در آنها به تعابیر مختلف از شرب نبیذ نهی شده و تذکر داده شده است که نبیذ چیزی جز نوعی خمر نیست. از جمله می‌توان حدیث زیر را یاد کرد که در آن به صراحت از مسکر بودن نبیذ سخن آمده است:

"محمد بن إسماعيل بن بزيع، قال: سألت أبا الحسنﷺ عن امرأة ابتليت بشرب النبيذ، فسكرت، فزوجت نفسها رجلا في سكرها، ثم أفاقت، فأنكرت ذلك، ثم ظنت أنه يلزمها، ففزعت منه، فأقامت مع الرجل على ذلك التزويج، أحلال هو لها أم التزويج فاسد لمكان السكر ولا سبيل للزوج عليها؟ فقال: إذا أقامت معه بعد ما أفاقت فهو رضا منها. قلت: ويجوز ذلك التزويج عليها؟ فقال : نعم" (طوسی، ۱۳٦٤ق، ج۷، ص۳۹۳).

همچنین روایاتی وجود دارد مبنی بر این کـه حضـرت در مواجهـه بـا افرادی مانند محمد بن فرات که به نوشیدن نبیذ شهرت داشته‌اند، با کنایـه و تلویح آنان را از این عمل بازداشته است؛ از آن جمله است:

"حدثني بعض أصحابنا، عن محمد بن فرات، قال: كان يغلو في القول وكان يشرب الخمر، فبعث إليه الرضاﷺ حمرة وتمرا. فقال محمد: إنما بعث بالخمرة لأصلي عليها وحثني عليها، والتمر نهاني عن الأنبذة" (کشی، ۱۳٤۸ش، ص٥٥٤؛ نیز نک: ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۳٥).

به نظر می‌رسد گسترش استفاده از فقاع در نیمه اخیر سده دوم هجـری، موجب شده است تا مقابله با نوشیدن فقاع نیز به بحثی پرتکرار در احادیـث امام رضاﷺ مبدل گردد. شاید صریح‌ترین برخورد بـا فقـاع در ایـن حـدیث منقول از امام رضاﷺ دیده می‌شود که با تسمک به این که هر مسکری حرام است، فقاع را نیز حرام شمرده و بدین ترتیب به مسکربودن فقاع در تحـریم آن استناد کرده است؛ لفظ حدیث این است:

"الحسن بن علی الوشاء عن أبی الحسن الرضاﷺ، قال: كل مسكر حرام، وكل مخمر حرام، والفقـاع حـرام" (کلینـی، ۱۳۹۱ق، ج٦، ص٤٢٤؛ طوسـی، ۱۳٦۳ق، ج٤، ص۹٥؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۹، ص۱۲٤؛ همو، ۱٤۰۳ق، ص۲٦۱).

همچنین به عنوان حدیث صریح دیگـر، بایـد بـه سـخنی از زبـان امـام

رضا (علیه‌السلام) اشاره کرد که در آن صریحاً فقاع مصداق خمر و نوشنده آن به‌مثابه شارب خمر معرفی شده است. در ادامه حدیث عباراتی آمده است که در آن مجازات‌هایی مشابه فروش و شرب خمر برای فقاع در نظر گرفته شده است؛ با این لفظ:

"الوشاء قال: کتبت إلیه یعني الرضا (علیه‌السلام) أسأله عن الفقاع. قال فکتب: حرام وهو خمر ومن شربه کان بمنزلة شارب الخمر. قال: وقال أبو الحسن الأخیر (علیه‌السلام): لو أن الدار داري لقتلت بایعه ولجلدت شاربه. وقال أبو الحسن الأخیر (علیه‌السلام): حده حد شارب الخمر. وقال (علیه‌السلام): هي خمیرة/خمرة استصغرها الناس" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج٦، ص٤٢٣؛ طوسی، ۱۳٦۳ق، ج٤، ص۹٥؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۹، ص۱۲٥؛ همو، ۱٤۰۳ق، ص۲٦۲). مضمونی نزدیک به این حدیث از طریق سلیمان بن جعفر نیز از امام رضا (علیه‌السلام) نقل شده است (طوسی، ۱٤۰۳ق، ص۲٦۲).

شمار دیگری از احادیث نیز از امام رضا (علیه‌السلام) به نقل حسن بن جهم، ابن فضال و محمد بن سنان دیده می‌شود که در آن فقاع به عنوان نوعی خمر معرفی شده است (طوسی، ۱٤۰۳ق، ص۲٦۲-۲٦۳) و احادیثی هم به نقل ابوالصلت هروی و فضل بن شاذان از امام رضا (علیه‌السلام) نقل شده حاکی از آن که نخستین کسی که در اسلام فقاع نوشید، یزید بن معاویه بود و آن بر سر سفره‌ای بود که سر امام حسین (علیه‌السلام) بر کنار آن نصب شده بود (ابن بابویه، ۱٤۰٤ق، ج٤، ص٤۱۹؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۲٥-۲٦).

در کنار این‌همه، البته حدیث محمد بن اسماعیل بن بزیع هم وجود دارد که در آن به نقل از امام رضا (علیه‌السلام) نوشیدن فقاع دارای کراهت شدیده دانسته شده است؛ با این لفظ:

"محمد بن إسماعیل، قال: سألت أبا الحسن (علیه‌السلام) عن شرب الفقاع، فکرهه کراهة شدیدة" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج٦، ص٤٢٤؛ ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۲۱؛ طوسی، ۱۳٦۳ق، ج٤، ص۹٥؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۹، ص۱۲٤؛ همو، ۱٤۰۳ق، ص۲٦۱-۲٦۲). برآیند فقهی این احادیث هر چه باشد، به روشنی

نشان می‌دهد که نوشیدن فقاع چالشی فقهی در عصر امام رضاؑ بوده و در این باره فضای ملتهبی وجود داشته است.

در کنار مسأله شرب خمر و نبیذ و فقاع، موضوع دیگری که از خلال احادیث امام رضاؑ می‌توان مطرح بودنش در عصر حضرت را به دست آورد، موضوع غنا است. البته از خلال منابع غیر فقهی، به خصوص مجموعه بزرگ *الاغانی* نوشته ابوالفرج اصفهانی، به روشنی می‌توان تأیید این نکته را به دست آورد و نشان داد که موضوع غنا تا چه حد در اواخر سده دوم هجری، پررواج و پرمسأله بوده است.

بخشی از مواضع منقول از امام رضاؑ در خصوص غنا، در مجموعه‌ای از احادیث نقش بسته است که به نوعی غنا را به یکی از منهیات قرآنی مانند لهو الحدیث، لغو و خوردن سُحت بازمی گرداند. از آن جمله است:

"الوشاء قال: سمعت أبا الحسن الرضاؑ يقول: سئل أبو عبد اللهؑ عن الغناء، فقال: هو قول الله عز وجل (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ- لقمان، ٦/٣١) (کلینی، ١٣٩١ق، ج٦، ص٤٣٢؛ نیز نک: طبرسی، ١٤١٥ق، ج٨، ص٧٦؛ *فقه الرضا*ؑ، ص٢٨١).

"أبو الحسين محمد بن أبي عبادة وكان مشتهرا بالسماع وبشرب النبيذ، قال: سألت الرضاؑ عن السماع. قال: لأهل الحجاز رأي فيه، وفي حيز الباطل واللهو. أما سمعت الله تعالى يقول (وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً- فرقان، ٧٢/٢٥) (ابن بابویه، ١٩٨٤م، ج٢، ص١٣٥).

"الحسن بن علي الوشاء، قال: سئل أبو الحسن الرضاؑ عن شراء المغنية، فقال: قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا ثمن كلب، وثمن الكلب سحت، والسحت في النار" (کلینی، ١٣٩١ق، ج٥، ص١٢٠؛ طوسی، ١٣٦٣ق، ج٣، ص٦١؛ همو، ١٣٦٤ق، ج٦، ص٣٥٧).

حتی بر اساس یک روایت، چنین می‌نماید که اصحاب امام رضاؑ در نقل از خودِ حضرت نیز در این باره دچار دوگانگی شده بودند:

"يونس قال: سألت الخراسانيؑ وقلت: إن العباسي ذكر أنك ترخص

فی الغناء. فقال: کذب الزندیق ما هکذا قلت له. سألنی عن الغناء، فقلت له: إن رجلا أتی أبا جعفرؑ، فسأله عن الغناء، فقال: یا فلان، إذا میز الله بین الحق والباطل، فأنی یکون الغناء؟ فقال: مع الباطل. فقال: قد حکمت" (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج٦، ص٤۳٥؛ حمیری، ۱٤۱۳ق، ص۳٤۲؛ کشی، ۱۳٤۸ش، ص٥۰۱؛ ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۷). بر مبنای این روایت، عباسی که شاید مقصود از آن هشام بن ابراهیم عباسی از دوستان یونس بن عبدالرحمان بوده باشد (همان‌اثر، ص۲۷۸)، معنای اشاره امام رضاؑ را درست درک نکرده و آن را در راستای قول مخالف فهمیده است. این رخداد نشان می‌دهد که هم موضوع غنا در آن زمان موضوعی پرحرارت بوده و هم ابهامات موجود در بارهٔ حکم آن اندک نبوده است.

ب-۴. رویکرد امامی به فقه عامه

اختلاف مذاهب اسلامی و این‌که مذاهب مختلف در مسائل فقهی احکامی متفاوت داشته باشند، در تاریخ فرهنگ اسلامی امری کاملاً مأنوس است و می‌دانیم که در طول سده دوم هجری که سده شکل‌گیری نخستین مذاهب فقهی است، نیز این امر کاملاً شناخته بوده است. در برخی از آثار پدید آمده در سده دوم هجری، مانند کتاب *الحجة علی اهل المدینة*، نوشته محمد بن حسن شیبانی (وفات ۱۸۹ق)، به روشنی دیده می‌شود که چگونه مؤلف به عنوان یک فقیه حنفی، مذهب رقیب خود در حجاز، یعنی مذهب مالکی را به نقد گرفته است (سراسر کتاب). نقد احکام صادر شده از سوی فقیهان مذاهب مختلف در احادیث ائمهؑ در اواسط سده دوم نیز مکرر دیده می‌شود. از جمله می‌توان به روایاتی اشاره کرد مشتمل بر نقد فتوای ابن شبرمه در باب حرمت به رضاع توسط امام باقرؑ (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج٥، ص٤٤٦)، یا نقد فتوای ابوحنیفه در باب فردی که حیوانی را برای سفر کرایه کرده و از حد توافق شده برای سفر تجاوز کرده است توسط امام صادقؑ (همان اثر، ج٥، ص۲۹۰-۲۹۱).

اما آنچه در برخی از احادیث منقول از امام رضا(ع) دیده می‌شود، نشان‌دهنده آن است که ارتباط فقه امامی با فقه عامه در آموزه‌های امام رضا(ع) وارد مرحله تازه‌ای شده است؛ در برخی از نمونه‌ها آنچه دیده می‌شود آن است که فقه امامی به جای تعامل با احکام فقهی اهل سنت به عنوان احکامی خارج از چارچوب خود، به نوعی آن احکام را در چارچوب خود وارد شده و نوعی حکم ثانوی[1] را بر احکام اولیِ موجود در فقه اهل سنت بار کرده است؛ بدین معنا که احکام صادر شده در مذاهب عامه ـ در دایره‌ای معین ـ با وجود آن‌که با احکام موجود در فقه امامی متفاوت است، در خصوص پیروان مذاهب عامه معتبر شمرده شده و ثمراتی بر آن بار می‌شود که برای پیروان مذهب امامی نیز معتبر است. چنین رویه‌ای هم می‌تواند ثمرات ایجابی و هم سلبی داشته باشد.

به عنوان نمونه‌ای از این گونه احکام ثانوی با ثمره ایجابی، می‌توان به حدیثی از عبد الله بن طاووس اشاره کرد که در خلال پرسش و پاسخی از امام رضا(ع) در بارهٔ این حدیث منقول از ائمه متقدم(ع)[2] می‌پرسد که فرموده بودند از زنان طلاق داده شده در مجلس واحد برحذر باشد، زیرا آنها زنان شوهردار محسوب می‌شوند. اما امام رضا(ع) در مقام توضیح بیان می‌کند که این مطلب در بارهٔ زنانی است از پیروان مذهب امامیه، که اگر در یک مجلس طلاق داده شوند، شوهردار محسوب می‌شوند؛ در خصوص زنانی که پیروان مذاهب عامه هستند، از آن رو که به وقوع چنین طلاقی باور دارند، طلاق برای آنان واقع می‌شود. عبارت حدیث چنین است:

---

۱. در اینجا تعبیر حکم ثانوی در معنای لغوی آن به کار رفته و بی‌تردید مقصود حکم ثانوی به معنای اصطلاحی آن نزد فقها نیست.

۲. این حدیث در منابع به نقل از امام علی(ع) (مفید، ۱۴۱۳ق، ص۸۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۳ق، ص۱۷۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۶۸۴) و امام صادق(ع) (طوسی، ۱۳۶۳ق، ج۳، ص۲۸۹–۲۹۰؛ همو، ۱۳۶۴ق، ج۸، ص۵۶–۵۷) نقل شده است.

عبدالله بن طاوس، قال: سألت أبا الحسن الرضاﷺ... فقلت له أروى عن آبائکﷺ: إیاکم والمطلقات ثلاثا فی مجلس فإنهن ذوات أزواج ؟ فقال: هذا من أخونکم لا منهم. إنه من دان بدین قوم لزمته أحکامهم (کشی، ۱۳۴۸ش، ص٦٠٤؛ ابن بابویه، ۱۳٦۱ش، ص۲٦۳؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۲۷۷).

همین مضمون در حدیثی از علی بن ابی حمزه بطائنی از امام رضاﷺ نیز آمده و تکمله آن به نقل حسن بن سماعه نشان می‌دهد که میان عالمان امامی در عصر شاگردان امام رضاﷺ گفت‌وگوهایی در این باره وجود داشته است؛[۱] عبارت حدیث و تکمله آن این است:

"علي بن أبي حمزة، أنه سأل أبا الحسنﷺ عن المطلقة على غير السنة، أيتزوجها الرجل؟ فقال: ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم وتزوجوهن، فلا بأس بذلك".

"قال الحسن (بن سماعة): وسمعت جعفر بن سماعة وسئل عن امرأة طلقت على غير السنة ألي أن أتزوجها؟ فقال: نعم. فقلت له: أليس تعلم أن علي بن حنظلة روى إياكم والمطلقات ثلاثا على غير السنة، فإنهن ذوات أزواج؟ فقال: يا بني، رواية علي ابن أبي حمزة أوسع على الناس. قلت: وأي شئ روى علي بن أبي حمزة؟ قال: روى عن أبي الحسنﷺ أنه قال: ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم وتزوجوهن، فإنه لا بأس بذلك" (طوسی، ۱۳٦۳ق، ج۳، ص۲۹۲؛ همو، ۱۳٦٤ق، ج۸، ص٥۸-٥۹).

در همین راستا حدیثی هم به روایت ابن ابی مسروق وجود دارد با این مضمون که اگر کسی با اعتقاد به وقوع طلاق، زنی را در مجلس واحد سه طلاق گوید، طلاق واقع می‌گردد و آن زن بر وی حرام می‌شود. عبارت حدیث این است:

---

۱. با این وجود در فقه امامی دوره‌های بعد، این حدیث غالباً مبنای عمل نبوده و حتی گاه بر جایز نبودن چنین ازدواجی ادعای اجماع از سوی امامیه شده است (مثلا نک: علامه حلی، ۱۴۰۱ق، ص۱۴۹).

"الهيثم بن أبي مسروق، عن بعض أصحابنا قال: ذكر عند الرضاﷺ بعض العلويين ممن كان ينتقصه، فقال: أما إنه مقيم على حرام. قلت: جعلت فداك وكيف وهي امرأته؟ قال: لأنه قد طلقها. قلت: كيف طلقها؟ قال: طلقها وذاك دينه، فحرمت عليه" (طوسی، ۱۳۶۳ق، ج۳، ص۲۹۱؛ همو، ۱۳۶٤ق، ج۸، ص۵۸).

به عنوان نمونه‌ای از این گونه احکام ثانوی با ثمره سلبی نیز می‌توان به حدیثی از امام رضاﷺ اشاره کرد که در آن گفته می‌شود متعه بر کسی که بدان اعتقاد ندارد، حلال نیست و حلیت آن تنها برای کسی است که آن را بشناسد. این مضمون در حدیث زیر آمده است:

"قال الرضاﷺ: المتعة لا تحل إلا لمن عرفها، وهي حرام على من جهلها" (ابن بابویه، ١٤٠٤ق، ج۳، ص٤٥٩).

منابع

۱. *قرآن* کریم.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن علی (١٤٠٣ق)، *غوالی اللئالی*، بـه کوشـش مجتبـی عراقی، قم: مطبعه سید الشهداء (ع).
۳. ابن‌ابی شیبه، عبدالله بن محمد (١٤٠٩ق)، *المصنف*، به کوشش کمـال یوسـف الحوت، ریاض: مکتبة الرشد.
٤. ابن ادریس، محمد (١٤١٠ق)، *السرائر*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۵. ابن اعثم، احمد بن علی (١٤١١ق)، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت: دار الاضواء.
٦. ابن بابویه، محمد بن علی (١٣٦١ش)، *معانی الاخبـار*، بـه کوشـش علـی‌اکبـر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۷. همو (١٣٨٥ق)، *علل الشرایع*، نجف: المکتبة الحیدریة.
۸. همو (١٣٩٢ق)، *ثواب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی حسن خرسان، نجف: المکتبۀ الحیدریۀ.
۹. همو (١٤٠٤ق)، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: جماعـة المدرسین.
۱۰. همو (١٤١٢ق)، *فضائل الاشهر الثلاثة*، به کوشش غلام رضا عرفانیان، بیـروت: دار المحجۀ البیضاء.
۱۱. همو (١٤١٥ق)، *المقنع*، قم: مؤسسة الامام الهادی (ع).
۱۲. همو (١٤١٧ق)، *الامالی*، قم: مؤسسه بعثت.
۱۳. همو (١٩٨٤م)، *عیون اخبار الرضا* (ع)، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
١٤. ابن بطال، علی بن خلف (بی تا)، *شرح صحیح البخاری*، به کوشش یاسـر بـن ابراهیم، ریاض: مکتبة الرشد.
۱۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علـی (١٤١٢ق)، *المنـتظم*، بـه کوشـش محمـد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٦. ابن حبان، محمد (١٣٩٦ق)، *کتاب المجروحین*، بـه کوشـش محمـود ابـراهیم زاید، حلب: دار الوعی.
۱۷. همو (١٤١٤ق)، *الصحیح*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۱۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۲۵ق)، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن: دائرة المعارف النظامیة.
۱۹. ابن حزم، علی بن احمد (بی تا)، *المحلی*، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
۲۰. ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۳۸۷ق)، *التمهید*، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط: وزارة عموم الاوقاف.
۲۱. ابن عدی، عبدالله (۱٤۰۹ق)، *الکامل*، به کوشش یحیی مختار غزاوی، بیروت: دار الفکر.
۲۲. ابن قاسم، عبدالرحمان (۱۳۲٤-۱۳۲۵ق)، *المدونة الکبری*، قاهره: مطبعة السعادة.
۲۳. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۹۵۲-۱۹۵۳م)، *السنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۲٤. ابن ماکولا، علی بن هبة الله (۱٤۱۱ق)، *الاکمال*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (۱٤۰۹ق)، *البحر الزخار*، صنعا: دار الحکمة الیمانیة.
۲٦. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۹۳٤م)، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن: بریل.
۲۷. احمد بن محمد بن عیسی (۱٤۰۸ق)، *النوادر*، قم: مدرسة الامام المهدی(علیه السلام).
۲۸. *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید (۱٤۱۳ق)، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسین.
۲۹. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۷۷ق)، *الحدائق الناضرة*، به کوشش محمد تقی ایروانی و سید عبدالرزاق مقرم، نجف: دار الکتب الاسلامیة.
۳۰. بزار، احمد بن عمرو (۱٤۰۹ق)، *المسند*، به کوشش محفوظ الرحمن زین‌الله، بیروت/ مدینه: مؤسسة علوم القرآن/ مکتبة العلوم و الحکم.
۳۱. چاچی، هیثم بن کلیب (۱٤۱۰ق)، *المسند*، به کوشش محفوظ الرحمن زین الله، مدینه: مکتبة العلوم و الحکم.
۳۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱٤۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسهٔ آل البیت(علیهم السلام).
۳۳. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱٤۱۳ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسة آل البیت(علیهم السلام).

۳٤. خوارزمی، موفق بن احمد (۱٤۱۱ق)، *المناقب*، به کوشش مالک محمودی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۳۵. دارقطنی، علی بن عمر (۱۳۸٦ق)، *السنن*، بـه کوشـش عبـدالله هاشـم یمـانی، بیروت: دار المعرفة.
۳٦. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان (۱٤۰۷ق)، *السنن*، به کوشش فواز احمد زمرلی و خالد السبع العلمی، بیروت: دار الکتاب العربی.
۳۷. دینوری، احمد بن مروان (۱٤۲۱ق)، *المجالسة و جواهر العلم*، به کوشش سید یوسف احمد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۸. ذهبی، محمد بن احمد (۱٤۰۵ق)، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۹. رافعی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۸۷م)، *التدوین فی اخبار قـزوین*، بیـروت: دار الکتب العلمیة.
٤۰. راوندی، سـعید بـن هبـة الله (۱٤۰۷ق)، *الـدعوات*، بـه کوشـش مدرسـه امـام مهدی علیه‌السلام، قم.
٤۱. سبزواری، محمد باقر (۱۲۷۳-۱۲۷٤ق)، *ذخیرة المعاد*، تهران: چ سنگی.
٤۲. سعید بن منصور (۱٤۰۳ق)، *السنن*، به کوشش حبیب الرحمن الاعظمی، بمبئی: الدار السلفیة.
٤۳. سید مرتضی، علی بن حسین (۱٤۱۳ق)، *الفصول المختارة*، بـه کوشـش علـی شریفی، قم: دار المفید.
٤٤. شافعی، محمد (بی تا)، *الام*، بیروت: دارالمعرفة.
٤۵. همو (۱۳۵۸ق)، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره: مکتبة مصـطفی البابی الحلبی.
٤٦. شهید ثانی، زین‌الدین (۱۳۰۳ق)، *روض الجنان*، تهران: چ سنگی.
٤۷. شیبانی، محمد بن حسن (۱۳۸۵ق)، *الحجة علی اهل المدینة*، به کوشش مهدی حسن کیلانی، حیدرآباد دکن: لجنة احیاء المعارف النعمانیة.
٤۸. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۲۱ق)، "مشـرق الشمسـین"، همـراه الحبـل المتین، تهران: چ سنگی.
٤۹. صفار، محمد بن حسن (۱٤۰٤ق)، *بصائر الدرجات*، تهران: مکتبة الاعلمی.

۵۰. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱٤۰۳ق)، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت: المکتب الاسلامی.

۵۱. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱٤۱۵ق)، *المعجم الاوسط*، به کوشش طارق بن عوض‌الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم حسینی، قاهره: دار الحرمین.

۵۲. طبرسی، حسن (۱۳۹۲ق)، *مکارم الاخلاق*، بیروت: بی‌جا.

۵۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱٤۱۵ق)، *مجمع البیان*، به کوشش گروهی از محققان، بیروت: مؤسسة الاعلمی.

۵٤. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الامم و الملوک*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار المعارف.

۵۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۸٦ق)، *مجمع البحرین*، به کوشش احمد حسینی، نجف: مطبعة الآداب.

۵٦. طوسی، محمد بن حسن (۱۳٦۳ش)، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۵۷. همو (۱۳٦٤ش)، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۵۸. همو (۱٤۰۳ق)، «تحریم الفقاع»، *الرسائل العشر*، به کوشش رضا استادی، قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

۵۹. همو (۱٤۱۱ق)، *الغیبة*، به کوشش عبادالله طهرانی و علی احمد ناصح، قم: مؤسسهٔ المعارف الاسلامیة.

٦۰. همو (۱٤۱۳ق)، *الامالی*، قم: مؤسسه بعثت.

٦۱. همو (۱٤۱۵ق)، *الرجال*، به کوشش جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

٦۲. عاملی، سید محمد (۱٤۱۰ق)، *مدارک الاحکام*، قم: مؤسسة آل البیت(علیهم‌السلام).

٦۳. علامه حلی، حسن (۱۳۱٦–۱۳۳۳ق)، *منتهی المطلب*، تبریز: چ سنگی.

٦٤. همو (۱٤۰۱ق)، *اجوبة المسائل المهنائیة*، قم: چاپخانه خیام.

٦۵. همو (۱٤۱۲ق)، *مختلف الشیعة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

٦٦. همو (۱٤۱٤ق)، *تذکرة الفقهاء*، قم: مؤسسة آل البیت(علیهم‌السلام).

٦۷. فتال نیشابوری، محمد بن حسن (۱۳۸٦ق)، *روضة الواعظین*، به کوشش محمد مهدی خرسان، نجف: المکتبة الحیدریة.

٦٨. *فقه الرضا* علیه‌السلام (١٤٠٦ق)، به کوشش مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، مشهد: المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه‌السلام.
٦٩. قاضی نعمان (١٣٨٣ق)، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره: دارالمعارف.
٧٠. کشی، محمد بن عمر (١٣٤٨ش)، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
٧١. کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٩١ق)، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
٧٢. مالک بن انس (١٣٧٠ق)، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: دار احیاء التراث العربی.
٧٣. مجلسی، محمد تقی (١٣٩٣ق)، *روضة المتقین*، به کوشش حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، تهران: بنیاد کوشانپور.
٧٤. محقق حلی، جعفر بن حسن (١٣٦٤ش)، *المعتبر*، به کوشش ناصر مکارم شیرازی و دیگران، قم: مؤسسهٔ سید الشهداء علیه‌السلام.
٧٥. مفید، محمد بن محمد (١٣٦٨ق)، *الجمل*، نجف: المکتبة الحیدریة.
٧٦. همو (١٤١٣ق)، *المسائل الصاغانیة*، قم: دار المفید.
٧٧. نجاشی، احمد بن علی (١٤٠٧ق)، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٧٨. نسایی، احمد بن شعیب (١٣٤٨ق)، *السنن*، قاهره: مکتبة مصطفی البابی.
٧٩. *نهج البلاغة* (١٣٨٧ق)، به کوشش صبحی صالح، بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
٨٠. یعقوبی، احمد بن اسحاق (١٣٩٧ق)، *التاریخ*، بیروت: دار صادر.

۱۶

معرفت‌شناسی فضیلت:

فضیلت‌ها و رذیلت‌های معرفتی در روایات رضوی

رضا اکبری[۱]

مقدمه

روایات نبوی و علوی مشتمل بر مفاهیم والایی است که غالباً مورد غفلت واقع می‌شود. انسان برای حرکت در راه زندگی نیازمند قواعد راهنماست، و دین در بردارندهٔ چنین قواعدی است. مهم استخراج این قواعد از متون دینی به‌ویژه روایات است. برای انجام چنین کاری لازم است نیازهای واقعی انسان از نیازنُماها متمایز شوند تا به تبع آن، بتوان با تأمل در متون دینی پاسخ‌های مناسب را برای نیازهای واقعی به دست آورد.

از آنجا که انسان موجودی زمان‌مند است که در جامعه‌ای خاص زیست می‌کند، شناخت بهتر از انسان و نیز زمانه‌ای که در آن زیست می‌کند، مدخل مناسبی است برای این‌که به ملاکی مناسب برای تمایز نیازهای واقعی از نیازنُماها دست یافت. توجه به این اصل که دین در برگیرندهٔ آموزه‌های جاودانه است، فرصتی است تا با عرضهٔ نیازهای واقعی به متون دینی، پاسخ

---

۱. استاد گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

مناسب را به دست آورد. با استفاده از تعبیر معصوم‌علیه‌السلام می‌توان گفت که اصول توسط دین بیان شده و به دست آوردن فرع مناسب هر زمان بر عهده متدینان است[1].

انسان موجود واحدی است که اگر مورد تحلیل ذهنی قرار گیرد، دو مولفه نظر و عمل را در اختیار ما می‌نهد. در مقام تحلیل انسان به‌عنوان حقیقت واحد در می‌یابیم که هر انسان دارای اطلاعات و تفکر است (مقام نظر) و از سوی دیگر دارای رفتارهایی است که از او بروز می‌یابد (مقام عمل). مهم‌ترین رابط این دو مقام عواطف هر انسان است.[2] در حالی‌که دو فرد از بدی دروغ‌گویی آگاه‌اند، یکی دروغ گفته و دیگری آن را ترک می‌کند؛ در حالی‌که دو فرد از خوبی علم‌اندوزی آگاه‌اند، یکی به دنبال علم است و دیگری خیر. و این تفاوت رفتار در عین یکسانی شناخت، به تفاوت نگاه عاطفی دو فرد بازگشت می‌کند.

هر یک از این دو مقام، همواره از جنبه‌های گوناگون مورد توجه اندیشمندان بوده است. مقام نظر از جنبه‌هایی همچون فیزیولوژی، عصب‌شناسی، روان‌شناسی و معرفت‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است. سؤالاتی از قبیل این‌که قوای معرفتی ما کدام‌اند؟ با چه روشی عمل می‌کنند؟ نقش عصب در تحقق ادراک چیست؟ چگونه باورهای ما به معرفت تبدیل می‌شوند، سؤالاتی هستند که در مورد نظر انسان به رویکردهای مختلف مطرح شده است.[3] یکی از مهم‌ترین رویکردها به مقام نظر در انسان، رویکرد معرفت‌شناختی است. در معرفت‌شناسی سؤالاتی از این قبیل مطرح می‌شود:

---

۱. اشاره به روایت علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفرع (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۲۴۵).

۲. از عبارت مهم‌ترین استفاده شده تا دیگر رابطها نفی نشود. به‌عنوان مثال می‌توان به عوامل دیگر مثل ضعف یا قوت اراده اشاره کرد. میزان شناخت هر فرد از توانمندی‌های رفتاری خود، یکی از دیگر از رابطها است.

۳. مقام عمل نیز با رویکردهای مختلف مورد توجه بوده است که البته مسأله این مقاله نیست.

آیا باورهای ما نسبت به عالم خارج صادق هستند؟ چگونه باورهـای مـا بـه معرفت تبدیل می‌شوند؟ آیا لازم است برای باورهای خود دلیل اقامه کنـیم؟ منابع معرفت چیست؟ اقسام معرفت کدام است؟ ایـن سـؤال‌هـا و سـؤالات مشابه از دیرباز ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته و زمینه‌ساز طـرح نظریات مختلف در عرصهٔ معرفت‌شناسی شده است؛ نظریاتی که هر یک بـا اسم‌های مختلف از یکدیگر متمایز شده اند.[۱]

مسألهٔ معرفت یک نیاز واقعی انسان است که در هر زمانه‌ای برای انسان مطرح بوده و موضوعیت داشته است. طبیعی است که این مسـأله بـه‌عنـوان یک نیاز واقعی بر روایت عرضه شود و پاسخ‌های مناسب از روایـت طلـب شود. ما در این مقاله درصدد چنین کـاری هسـتیم. هـدف آن اسـت کـه بـا نگاهی معرفت‌شناختی به روایات به‌ویژه روایات رضـوی پاسـخی در خـور برای این نیاز واقعی انسان به دست آوریم. برای نیـل بـه ایـن منظـور ابتـدا برخی از فضایل و رذایل معرفتی که در روایات اسلامی مورد توجه بوده نام برده خواهد شد و در بخش اصلی مقاله، آن دسته از فضایل و رذایل معرفتی که در روایات امام رضاﷺ آمده توضیح داده می‌شود. برای وصول به نکـات بخش اصلی مقاله، جوامع حدیثی از جمله *بحار الانوار* مجلسی بررسی شده است. در ذکر روایات علاوه بر روایاتی که راوی از آن حضرت نقـل کـرده، روایاتی که آن حضرت از اجداد طاهرین خود نقل کرده‌اند نیـز مطمـع نظـر بوده است.

لازم به ذکر است که پیشتر، مقاله‌ای از همین قلم درباره فضایل و رذایل

---

۱. به‌عنوان مثال در عرصه مسأله توجیه معرفت‌شـناختی مـی‌تـوان بـه نظریـاتی همچـون مبنـاگروی، انسجام‌گروی، وثاقت‌گروی، طبیعت‌گروی و تضمین اشاره کرد. این نظریات در دوره معاصر بـا نقـد و بررسی‌های متعدد و نوآوری‌های پی‌درپی مطرح هستند و کتاب‌هـا و مقـالات پرشـماری را بـه خـود اختصاص داده‌اند. برای آشنایی اولیه با مباحث معرفت‌شناسی در دوره معاصر نک: لوئیس پی پـویمن (۱۳۸۸): معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، ترجمه دکتر رضا محمـدزاده، انتشـارات دانشـگاه امام صادق ﷺ

معرفتی از دیدگاه روایات در مجموعه مقالات صحیفه رضـویه منتشـر شـده بود. مقاله حاضر تلاشی مجدد برای نشان دادن اهمیت این مسأله در روایات اسـلامی اسـت. بـدین منظـور، در ایـن مقالـه، بخـش مربـوط بـه توضـیح معرفت‌شناسی فضیلت در دوره معاصر که در مقالهٔ قبلی آمـده بـود، حـذف شده و بخش مربوط به روایات رضوی با روایات و توضیحات بیشتر همـراه گشته است.

۱. فضایل و رذایل معرفتی در روایات اسلامی

نگاهی به متون دینی به ما می‌آمـوزد کـه مسـألهٔ معرفـت در اسـلام، هرگـز مقوله‌ای جدا از دیگر ابعاد وجودی انسان نیست. همان‌گونـه کـه در بخـش مقدمه اشاره شد، نظر و عمل، دو بعدی هستند که در مقام تحلیـل ذهنـی از یک‌دیگر متمایز می‌شوند، وگرنه انسان موجود واحدی است که به‌عنوان یک امر واحد بروزات مختلف معرفتی و رفتاری دارد. در هر حـال دیـن بـه مـا می‌آموزد که مقام نظر انسان که در باورهای او جلوه می‌کند مقامی است کـه در تعامل با امور مختلف درونی و بیرونی است. مقام نظر انسان بـا رفتـار و عواطف او به‌عنوان امری درونی و با جامعه به‌عنوان امری بیرونی در تعامـل است. توجه به حقیقت ذکرشده چند مطلب را برای ما معلوم می‌دارد:

الف) محدودکردن فضایل و رذایل به اعمال انسان برخطاست. انسان در مقام نظر نیز می‌تواند دارای فضایل و رذایل متعدد باشد.

ب) همان‌گونه که در برخی افراد بعضـی از فضـایل ذاتـی و بعضـی از فضایل اکتسابی هستند، فضایل و رذایل معرفتی نیز می‌تواننـد حالـت مشـابه داشته باشند.

ج) همان‌گونه که کسب فضایل رفتاری، پسندیده و انجام رذایل اخلاقی ناپسند است، تلاش برای کسب فضایل معرفتی اکتسـابی و پرهیـز از رذایـل معرفتی اکتسابی نیز پسندیده است.

توجهی سریع و گذرا به قرآن کریم و روایات اسلامی مـا را بـا فضـایل

معرفتی از قبیل هم‌نشینی با علما[۱]، استماع نظر علما[۲]، پذیرش حقیقت، داشتن یقین، داشتن نشاط علمی و دقت در حکم[۳] و تفکر[۴] آشنا می‌کند. در مقابل، اموری همچون هم نشینی با جاهلان[۵]، خود رایی[۶]، انکار، فراموشی، شک، تسرع در حکم و جهل رذایل معرفتی[۷] هستند که در روایات بر اجتناب از آنها تأکید شده است.

نکته جالب توجه آن است که در یکی از روایات از تعبیر عقل و جنود آن استفاده شده است[۸]. استفاده از تعبیر لشگریان به‌عنوان یک استعاره، دارای بار معنایی فراوانی است[۹]:

---

۱. به این حدیث حضرت امیر مومنان علی(علیه السلام) توجه شود که هم‌نشینی با عالمان مایه زیادت علم است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۶۰، حدیث ۳۹)..

۲. برای نمونه می‌توان به این حدیث از حضرت علی(علیه السلام) اشاره کرد: هر که گوش فرا دادن به صاحبان عقل را ترک گوید عقلش می‌میرد. (همانجا).

۳. مواردی همچون پذیرش حقیقت، داشتن یقین، داشتن نشاط علمی و دقت در حکم در روایت حضرت امام صادق(علیه السلام) که به حدیث جنود عقل و جهل مشهور است آمده است. همچنین رذایلی همچون انکار، فراموشی، شک، تسرع در حکم و جهل نیز در همین حدیث آمده‌اند (همان‌اثر، ج۱، ص۱۰۹ – ۱۱۱).

۴. آیات فراوانی از قران کریم انسان‌ها را به تفکر و تعقل و دانستن تشویق کرده است.

۵. به این حدیث حضرت امیر مومنان علی(علیه السلام) توجه شود که هر که همراه جاهلی شود از عقلش کاسته می‌شود (همان‌اثر، ج۱، ص ۱۶۰، حدیث ۴۰).

۶. در یکی از سخنان حضرت علی(علیه السلام) این‌گونه می‌خوانیم: هر که به دیدگاه خود فریفته شود گمراه می‌شود. حضرت امیر(علیه السلام) در اینجا از تعبیر لطیف أعجَبَ برأیه استفاده کرده‌اند. گویی همان‌طور که عُجب در رفتار داریم، عُجب در اندیشه نیز داریم. عجب در اندیشه مذموم است از آن جهت که باعث دوری از باورهای صادق و وصول به باورهای کاذب می‌شوند (همانجا، حدیث ۴۹).

۷. به پاورقی شماره ۸ در بالا مراجعه کنید.

۸. به پاورقی شماره ۸ در بالا مراجعه کنید.

۹. استفاده از تعبیر استعاره نباید این تبادر را داشته باشد که مقصود در اینجا در حد یک صناعت بلاغی صرف است. استفاده از هر صناعت بلاغی به دلیل رابطهٔ حقیقی موجود میان مطلب اصلی و مطلب محسوس مورد استفاده در صناعت بلاغی است. به عبارت دیگر میان مطلب مقصود و مطلب محسوس

ادامه در صفحه بعد

الف) همان‌گونه که لشگریان دارای فرمانده هستند و در عین حال فرمانده را یاوری می‌کنند، عقل نیز فرمانده لشگریان خود است و در عین حال مورد یاری آنان قرار می‌گیرد.

ب) همان‌گونه که ضعف لشگریان منجر به ضعف فرمانده می‌شود ضعف لشگریان عقل نیز سبب ضعف عقل می‌گردد.

ج) همان‌گونه که یاری لشگریان سبب می‌شود که فرمانده به عمق نفوذ کند، یاری لشگریان عقل نیز سبب عمیق‌تر شدن اندیشهٔ انسان می‌شود.

در همین روایت است که از اموری همچون داشتن نشاط، حافظه و یقین به‌عنوان لشگریان عقل نام برده شده که همگی از فضایل معرفتی هستند.

شاید بتوان یکی از جامع‌ترین روایات در فضیلت‌هایی معرفتی را حدیثی از حضرت رسول اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) دانست که در آن به ابعاد مختلف همچون بُعد شناختی، بُعد عاطفی، بُعد دینی، بُعد الهی، بُعد اخروی و بُعد تعاملی علم اشاره شده است. این روایت نشان می‌دهد که خودِ داشتن علم، یک فضیلت معرفتی است و برای این‌که مسلمان به داشتن این فضیلت تشویق شود به ابعاد مختلف آن توجه داده شده است. پیامبر اکرم در این روایت، در مورد علم و تعلیم آن از چنین مضامینی بهره برده‌اند:

طلب علم عبادت است، بحث علمی تسبیح خداوند است، عمل به علم جهاد است، علم از درهای بهشت است، علم در تنهایی مونس و در غربت و تنهایی مصاحب است، علم سلاح علیه دشمنان است، علم نزد دوستان،

یک جامع مشترک وجود دارد. این جامع مشترک در نگاه عده‌ای در مطلب مقصود پنهان و در مطلب محسوس آشکار است که استفاده از صناعت بلاغی باعث روشن و آشکار شدن آن جامع مشترک در مطلب مقصود می‌شود. به‌عنوان مثال جامع مشترک در اینجا محوریت یک امر و تبعیت سایر امور از آن در عین ارتباط دوسویه میان آنهاست. به این مطلب مهم در سرتاسر مقاله توجه داشته باشید. کارکرد اثرگذار استعاره، تشبیه و دیگر صناعات بلاغی در رساندن مقصود، سبب شده است که خداوند بسیاری از مطالب والا را در قالب مثل بیان کند. این روش در روایات نیز مورد استفاده قرار گرفته است.

زینت انسان است، فرشتگان به دوست‌شدن با عالم علاقه دارند و در دعـای خود عالم را مبارک می‌شمرند و با بال‌های خود عالمان را مسح مـی‌کننـد، علم، زندگی قلب‌ها از نادانی است، علم نور چشم از تاریکی است.[۱]

آن‌چه گفته شد نشان می‌دهد که در اسلام، علم فضیلتی محوری شمرده شده که فضایل دیگر می‌توانند انسان را در وصول به این فضـیلت محـوری یاری رسانند.

۲. فضایل و رذایل معرفتی در روایات رضوی

در روایات رضوی موارد متعددی از فضائل و رذایل معرفتی ذکر شده است. توجه به این روایات نشان می‌دهد که آن حضرت، به ذکر فضـیلت‌بـودن یـا رذیلت‌بودن یک امر معرفتی بسنده نکرده‌اند، بلکـه بـا تعـابیری خـاص کـه مشتمل بر وجوه دینی یا عاطفی است تلاش داشته‌اند تا مخاطبان خود را بـه داشتن آن فضیلت یا دوری از آن رذیلت تشویق نمایند. ما در ایـن مقالـه بـا محوریت فضـایل معرفتـی مـواردی همچـون علـم، روحیـه پرسـش‌گـری، هم‌نشینی با عالمان و ... را توضیح می‌دهیم که در ضمن آنها رذایل معرفتـی مرتبط را نیز خواهیم شناخت.

۱-۲. علم

علم بزرگ‌ترین فضیلت معرفتی است. ما چرا باید دربـارۀ فضـایل و رذایـل معرفتی حساس باشیم؟ آیا جز این است کـه واجـدبودن فضـایل معرفتـی و اجتناب از رذایل معرفتی سبب وصول بـه باورهـای صـادق یـا همـان علـم می‌شود؟ می‌بایست خود علم و معرفت برای انسان موضوعیت داشته باشـد تا به تبع آن دیگر فضایل و رذایل معرفتی مهم جلوه نمایند. امام رضـا(علیه السلام) بـا استفاده از ابعاد عاطفی و حتی اقتصادی انسان اهمیت علـم را بـرای انسـان

---

۱. برای دیدن کل این حدیث (ر.ک ابن بابویه (۱۳۷۸ق)، ج۲، ص۲۸، حدیث ۲۳).

گوشزد می‌نمایند. این موارد علاوه بر این که به فضیلت بودن معرفت‌شناختی علم دلالت می‌کنند از سوی دیگر نشان می‌دهند که ابعاد اقتصادی و عاطفی از عوامل موثر بر معرفت انسان هستند و معرفت انسان محدود به تاثیر عوامل معرفت‌شناختی نیست.

الف) آن حضرت در جایی، علم را گنجینه[۱] می‌نامند تا با تبادر امور ارزشمند اقتصادی که برای بسیاری مهم است میل به علم و اهمیت آن در دل‌ها حاصل شود.

ب) در روایت دیگری، علم گم‌شدهٔ مؤمن[۲] نامیده شده که به شتر گم‌شده تبادر دارد و به نوعی در صدد است تا فرد را از امور دنیوی به گم‌شدهٔ حقیقی یعنی علم رهنمون شود.

ج) آن حضرت عقل هر کس را دوست او و جهل هر کس را دشمن او نامیده است.[۳] در اینجا به بعد عاطفی انسان و اهمیت مقوله دوستی توجه شده است تا زمینه‌ای برای ارتباط بهتر انسان با علم و دوری گزیدن او از جهل باشد.

د) آن حضرت در جای دیگر، بازگرداندن عقل و الهام رشد عقلی را به‌عنوان نعمت الهی یاد کرده‌اند[۴] که عواطف دینی انسان را مورد توجه قرار داده است.

هـ) برانگیختن افراد در جهت کسب دانش با استفاده از بعد دینی در روایات دیگری از آن حضرت آمده است که نشانگر تأثیر ابعاد دینی انسان بر بعدشناختی او و به تعبیر دقیق‌تر انگیزه‌سازی در کسب دانش است. در روایات آن حضرت جست‌وجوی علم با تعابیری همچون واجب و عبادت

---

۱. برای نمونه (ابن بابویه (۱۳۷۸ق)، ج۲، ص۲۸، حدیث ۲۳ به نقل از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله).

۲. برای نمونه (همان‌اثر، ج۲، ص۶۶، حدیث ۲۹۵ به نقل از حضرت علی علیه السلام).

۳. برای نمونه (مجلسی (۱۴۰۴ق)، ج۱، ص۸۷، حدیث ۱۱)

۴. آن حضرت این مطلب را در ضمن یکی از ادعیه خود آورده‌اند (*الصحیفة الرضویة الجامعة*، ص۱۷۵).

آمده است.[۱]

و) در روایتی از آن حضرت نقل شده است که یکی از شرایط کامل‌شدن عقل یک مسلمان عدم خستگی او از طلب دانش در طول عمر می‌باشد.[۲]

این تعابیر نشان می‌دهد که آن حضرت برای تشویق مخاطبان به این فضیلت محوری، به ابعاد مختلف وجودی انسان و نیز سنخ‌های گوناگون انسان‌ها توجه داشته‌اند. تعابیری همچون واجب و عبادت برای کسانی که محوریت زندگی را آنها را آموزه‌های دینی تشکیل می‌دهد نقش انگیزشی دارند و تعبیر دوست برای کسانی که از بُعد عاطفی قوی برخوردارند، انگیزاننده است. استفادهٔ گنجینه و نیز ضاله که به‌معنای شتر گم‌شده تبادر دارد، نقش انگیزشی بالایی را برای افرادی ایفا می‌کند که در زندگی خود به ابعاد اقتصادی توجه دارند.

از سوی دیگر خود داشتن بُعد عاطفی مثبت نسبت به علم، یک فضیلت است که در برخی ذاتی است و امکان کسب آن نیز وجود دارد. داشتن این فضیلت که می‌توان از آن به علم دوستی یا حب علم تعبیر کرد خود می‌تواند به تحقق فضیلت بالاتر یا همان علم منجر شود.

براین اساس می‌توان جهل و نیز نفرت از علم وبی تفاوتی عاطفی به علم را رذایل معرفتی تلقی کرد.

۲-۲. روحیهٔ پرسش‌گری

امام رضا(علیه السلام) در روایتی که آن را از حضرت رسول(صلی الله علیه و آله) نقل می‌کنند، سؤال‌کردن را کلیدهای گنجینه‌های علم معرفی کرده‌اند:

---

۱. برای نمونه (مجلسی (۱۴۰۴ق)، ج۱، ص۱۷۱، حدیث ۲۴).

۲. لا یتم عقل امرئ مسلم حتی تکون فیه عشر خصال... و لا یمل من طلب العلم طول دهره... (همان‌اثر، ج۷۵، ص۳۳۶).

العلم خزائن و مفتاح‌ها السؤال [۱]

این روایت ما را با فضیلت معرفتی روحیهٔ پرسش‌گری مرتبط می‌کند. چنین ملکه‌ای در برخی ذاتی است و البته امکان اکتساب آن نیز وجود دارد. کسی که اهل پرسش و پرسیدن است از آثار ارزندهٔ آن برخوردار می‌شود:

الف) اطلاعات او افزایش می‌یابد؛

ب) امکان خطای او کاهش می‌یابد؛

ج) به‌عنوان فردی از افراد جامعه به دیگران می‌آموزد که پرسش وسیله‌ای مناسب برای وصول به حقیقت است و از این طریق به وجهۀ اجتماعی معرفت توجه کرده و تأثیر مثبتی بر آن خواهد داشت.

د) کم‌کم، قواعد مربوط به پرسش را می‌آموزد: این‌که چه وقت بپرسد؟ چگونه بپرسد؟ از چه کسانی بپرسد؟ در چه مکانی بپرسد؟ با چه جزئیاتی بپرسد؟ و ...

ه) امکان پاسخ اشتباه دادن به دیگران کاهش می‌یابد و از این طریق از ایجاد نقش منفی در عرصه اجتماعی معرفت جلوگیری خواهد شد.

موارد ذکرشده بخشی کوچک از نقش محوری این فضیلت معرفتی در عرصه معرفت است. نکتهٔ جالب آن است که در ادامه حدیث برای ایجاد این روحیه در افرادی که فاقد آن هستند و نیز تقویت آن در افرادی که به نحو ذاتی واجد آن هستند از ابزاری دینی- عاطفی استفاده شده است. حضرت می‌فرمایند که پرسش کنید تا خداوند شما را مورد رحمت قرار دهد.

فاسألوا یرحمکم الله

در ادامهٔ حدیث به جنبهٔ اجتماعی معرفت نیز توجه شده است. در حدیث اضافه شده است که به پرسش‌کننده، معلم، شنونده و دوستدار علم اجر داده خواهد شد. به عبارت دیگر ابزار دینی- عاطفی پاداش نه‌تنها دربارهٔ پرسش‌گر بلکه دربارهٔ تمام بازیگران این فضای معرفتی یعنی معلم، شنونده

---

۱. ابن بابویه (۱۳۷۸ق)، ص۴۲، حدیث۱۱، به نقل از حضرت رسول صلی الله علیه و آله.

و دوستداران علم نیز به کار رفته است:

فإنه يؤجر فيه أربعة: السائل و المعلم و المستمع و المحب له

پرسش و پاسخ در یک جامعهٔ علمی که غالباً افراد متعدد حضور دارنـد صورت می‌گیرد. پرسش‌کننده سؤال خـود را از معلـم مـی‌پرسـد و در ایـن فضای معرفتی عده‌ای نیز شنوندهٔ این پرسش و پاسـخ هسـتند. عـده‌ای نیـز هستند که هر چند از لحاظ معرفتی توان درک مطلب مورد پرسش و پاسـخ آن را ندارند، اما به اصل مطلب علمی مورد بحث علاقه دارند. اگر معلـم در پاسخ‌گویی دقیق عمل کند و تمام نکات معرفتی و عـاطفی را در پاسـخ بـه پرسش‌گر بـه‌کـار گیـرد روحیـهٔ پرسـش‌گـری او را تقویـت خواهـد کـرد. شنوندگان نیز با رفتار معرفتی خود می‌توانند هم درس پرسش‌گری بیاموزند و هم تقویت‌کنندهٔ روحیهٔ پرسش‌گری شخص پرسش‌گر باشند. آن دسـته از دوستداران علم نیز که هنوز به مرحله فهم پرسش نرسیده‌اند بـا ابـراز حـب خود، به این فضای معرفتی کمک می‌کنند. در مقابل، عدم توجه هـر یـک از گروه‌های ذکرشده به نقش معرفتی خود در این فضای پرسش‌گری همچـون رذیلتی معرفتی عمـل کـرده و باعـث نـابودی یـا بـه بیراهـه رفـتن روحیـه پرسش‌گری می‌شوند.

۲-۳. سکوت

امام رضا(ع) سـکوت را از نشـانه‌هـای انسـان آگـاه دانسـته و آن را دری از درهای حکمت معرفی کرده‌اند:

إن الصمت باب من أبواب الحكمة[۱]

سکوت که یک فعـل رفتـاری اسـت یـک فضـیلت معرفتـی محسـوب می‌شود. البته روشن است که مقصود هرگونـه سـکوتی نیسـت. سـکوت در اینجا کنایه از تفکر است. کسی که اهل تفکر نیست نمی‌تواند بـا اسـتفاده از

---

۱. ابن بابویه (۱۳۷۸ق)، ج۱، ص۲۵۸، حدیث ۱۴.

دانسته‌های خود به دانسته‌های جدید دست یابد. از طرف دیگر عدم تفکر، امکان به خطاافتادن اندیشه را افزایش می‌دهد. کسی که بدون تأمل سخن بگوید غالباً خطای بیشتری گریبان‌گیرش می‌شود و در مقام اجتماعی احتمال به خطا افکندن دیگران توسط او (به صورت غیر عمد) افزایش می‌یابد. امام رضا(علیه‌السلام) در حدیث دیگری به نقل از رسول اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌فرمایند:

هرکه بدون علم حکم کند، فرشتگان آسمان‌ها و زمین او را لعنت می‌کنند[1].

بنابراین سکوت در عرصهٔ معرفت، هم دارای وجهۀ فردی و هم وجهۀ اجتماعی است. در مقابل می‌توان پرگویی و بیهوده‌گویی را رذایل معرفتی تلقی کرد.

۲-۴. هم‌نشینی با عالمان

هم‌نشینی با علما از جنبه‌های مختلف یک فضیلت معرفتی محسوب می‌شود. اهمیت هم‌نشینی با عالمان به حدی است که امام رضا(علیه‌السلام) در روایتی به نقل از حضرت رسول اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) آن را عبادت نامیده‌اند[2] تا از طریق این مفهوم دینی، مردم به سوی این فضیلت گرایش پیدا کنند و آن را در خود به حد ملکه برسانند.

توجه به فضیلت معرفتی هم‌نشینی با عالمان نکات متعددی را در اختیار ما قرار می‌دهد:

الف) هم‌نشینی با عالمان فضیلتی اخلاقی است، که فضیلتی معرفتی نیز محسوب می‌شود.

ب) توجه‌دادن به هم‌نشینی با عالمان وجهۀ اجتماعی معرفت را معلوم و برجسته می‌سازد. این‌گونه نیست که بتوان انسان را منعزل از دیگر انسان‌ها

---

۱. هماناثر، ج ۲، ص ۴۶، حدیث ۱۷۳.

۲. برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۰۴، حدیث ۲۴.

لحاظ کرد. انسان در یک صیرورت رشد می‌کند و این صیرورت در یک جامعه رخ می‌دهد و عوامل مختلف اجتماعی در نحوه این صیرورت اثرگذار هستند. بر همین اساس علم دوستی و فضیلت دانستن آن در یک جامعه و در یک فضای معرفتی مناسب شکل می‌گیرد.

ج) هم نشینی با عالمان تمایل انسان را برای دست‌یابی معرفت زیاد می‌کند و به همین دلیل امکان خطا کاهش، و امکان وصول به حقیقت افزایش می‌یابد.

د) از آنجا که معرفت در یک تعامل علمی میان اندیشمندان زاده می‌شود و در این تعامل، نقد، دلیل‌آوری و ... میان اندیشمندان رخ می‌دهد، فرد می‌آموزد که در خصوص این موارد چگونه عمل کند و بدین صورت یک روند علمی در میان جامعه، نسل به نسل منتقل شده و از رکود علمی ناشی از جهل روش علمی جلوگیری می‌شود. حتی کسی که روش علمی جدیدی را ابداع می‌کند بر بلندای روش‌های قبلی آموخته شده ایستاده و با نقد کاستی‌های آنها، روش جدید را ابداع می‌کند.

با توجه به آن‌چه گفته شد، بی‌توجهی به عالمان و هم‌نشینی با جاهلان رذایل معرفتی هستند. هم‌نشینی با جاهلان از آن رو رذیلت معرفتی محسوب می‌شود که سبب از بین رفتن روحیهٔ علم‌خواهی، روحیهٔ پرسش‌گری و عشق به معرفت می‌شود. امام رضا(ع) در روایتی هم‌نشینی با جاهلان را برای انسان جایز نمی‌دانند از آن رو که چنین فردی از رهاکردن علم و ورود به اهل جهل ایمن نخواهد بود:

لو عرف الرجل الدین کاملا لم یجز له مساکنه اهل الجهل لانه لا یومن ان یقع منه ترک العلم و الدخول مع اهل الجهل و التمادی فی ذلک.[1]

به عبارت دیگر، یک رفتار اجتماعی می‌تواند منجر به یک تغییر شخصیتی و تغییر در روحیات یک فرد گردد، به‌گونه‌ای که فضایل اخلاقی و

---

۱. همان‌اثر، ج۲، ص۹۳.

معرفتی او کم‌کم از بین رفته و رذیلت‌های اخلاقی و معرفتی جای آنها را بگیرد.

۲-۵. سخاوت علمی

امام رضا علیه‌السلام در روایتی به نقل از حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از تعلیم علم به اهل آن با تعابیری همچون حسنه، صدقه و مایه نزدیکی به خداوند یاد کرده‌اند:

فإن تعلیمه (العلم) لله حسنة، و طلبه عبادة، و المذاکرة فیه تسبیح، و العمل به جهاد، و تعلیمه من لا یعلمه صدقة.[۱]

این نکات حضرت ما را با فضیلت سخاوت مرتبط می‌کند. یکی از فضایل در حیطهٔ اخلاق، سخاوت است. مقصود آن است که انسان داشته‌های خود را بدون چشم‌داشت در اختیار دیگران قرار دهد. چنین فضیلتی در مقابل خسّت قرار دارد. در عرصه معرفت‌شناسی می‌توان سخاوت علمی را فضیلتی معرفتی قلمداد کرد که در تقابل با خسّت معرفتی است. مقصود آن است که شخص داشته‌های علمی خود را در اختیار دیگران قرار دهد و آنها را صرفاً برای خود نگاه ندارد. این فضیلت معرفتی به انحای مختلف می‌تواند به وصول به صدق کمک نماید:

الف) این فضیلت به‌عنوان یک فضیلت اجتماعی تأثیر مثبتی در فضای اجتماعی معرفت دارد به‌گونه‌ای که به توسعه کمی و کیفی معرفت در جامعه می‌انجامد. روشن است که وجود فضای علمی در یک جامعه برای خود شخص نیز مفید است و تأثیر افزایندگی بر روحیهٔ علم‌طلبی فرد خواهد داشت.

---

۱. برای دیدن کل این حدیث نک: شیخ طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۶۹، حدیث ۱۱۷۶. البته کاربرد اول کلمه تعلیم در این روایت می‌تواند به معنای مفعولی باشد، که در این صورت به معنای یادگیری خواهد بود. کاربرد دوم کلمه تعلیم در اینجا به‌معنای فاعلی و یاددادن است. اگر این برداشت درست باشد تعبیر حسنه و عباده برای یادگیری و تعبیر صدقه برای یاددادن خواهد بود. سخاوت علمی مرتبط با دومین کاربرد کلمه تعلیم در این روایت است.

ب) بسیاری از ایده‌های علمی تا هنگامی که در ذهن فرد زندانی هستند به پختگی و عمق معرفتی نمی‌رسند. هنگامی که شخص تصمیم می‌گیرد ایده علمی خود را در اختیار دیگران قرار دهد تلاش می‌کند تا ایده خود را دسته‌بندی نماید به این صورت که مبانی، دلایل، لوازم و نیز مؤلفه‌های مختلف آن را آشکار کرده تا مخاطب به فهم مناسبی از ایده او دست یابد. از سوی دیگر مخاطبان یک ایده علمی، با ارائهٔ پرسش‌ها و نقدهای اولیه، جنبه‌های مغفول یک ایده را برای دارنده آن روشن می‌کنند. بنابراین سخاوت معرفتی حداقل از دو جنبه فوق الذکر مایه عمق و غنای یک ایده علمی می‌گردد.

ج) داشتن سخاوت معرفتی سبب می‌شود که روش‌های تعلیم که نقش به سزایی در انتشار و عمق بخشی به معرفت دارند، افزایش یافته و دقیق تر شود. با توجه به جنبه‌های مختلف معرفتی افراد مختلف اعم از دارندگان ایده‌های علمی و مخاطبان آنها، داشتن سخاوت علمی سبب می‌شود شخص به روش انتقال ایده‌های خود به دیگران دقت کرده و از این طریق یا روش‌های جدیدی را در تعلیم ابداع نماید و یا این که روش‌های مورد استفاده خود را دقیق تر سازد.

د) با توجه به جنبهٔ اجتماعی علم و نیز جنبهٔ اجتماعی فضیلت سخاوت علمی، نهادهای اجتماعی در جامعه به سمت رشد معرفت سوق می‌یابد. آن‌چه امروز، به صورت‌های مختلفی اعم از مدارس، حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها و ... مشاهده می‌شود همگی در مقام نخست ناشی از وجود کسانی است که دارای ملکهٔ سخاوت علمی بوده‌اند و داشته‌های خود را در اختیار دیگران قرار داده‌اند.

اهمیت این فضیلت معرفتی لازم می‌آورد که انسان‌ها به سوی آن سوق داده شوند. وجود تعابیر دینی همچون صدقه در این روایت نشانگر آن است که آن حضرت برای تشویق مردم به این فضیلت از مفاهیم دینی سود برده‌اند. به عبارت دیگر این فضیلت نه تنها در عرصه معرفت اهمیت دارد

در نگاه دینی نیز بسیار محوری است به گونه‌ای که انسان‌ها با داشتن آن می‌توانند به خداوند نزدیک شوند.

این حدیث نکته دیگری را نیز برای ما معلوم دارد: هدف نهایی هرگونه بحث علمی، رسیدن به خداوند است. خداوند به‌عنوان منشأ معرفت، خود سرانجام هرگونه معرفتی نیز هست. شاید بتوان یکی از مؤلفه‌های مفهومی معرفت را نزدیکی به خداوند دانست یعنی اگر چیزی که معرفت نامیده می‌شود، مایه نزدیکی به خداوند نشود، در واقع معرفت نیست بلکه معرفت‌نُما است[۱].

۲-۶. دقت در حوادث

حضرت امام رضا(علیه‌السلام) در یکی از روایات نقل‌شده از ایشان فرموده‌اند:

من اعتبر ابصر و من ابصر فهم و من فهم علم

در این روایت عبرت‌گیری مقدمهٔ بیناشدن به امور و این مسأله به‌نوبهٔ خود باعث فهمیدن می‌گردد و فهمیدن منجر به علم می‌شود. این عبارت نشان می‌دهد که حصول علم برای کسی که دارای دقت در امور است میسر خواهد بود.

۳. عوامل فیزیولوژیک مؤثر بر معرفت

همان‌گونه که توضیحات پیش‌گفته نشان داد علاوه بر عوامل معرفت‌شناختی مؤثر بر معرفت عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی نیز بر مقولهٔ معرفت اثرگذار هستند. تأکید بر جنبه‌های عاطفی، اقتصادی و ... انسان برای تشویق

---

۱. ملاصدرا در خصوص قوای ادراکی انسان و نقش واهمه و عقل در یافته‌های هر فرد و نحوه به‌کارگیری آنها در مقام عمل نکات ارزشمندی را مطرح کرده است که بر أساس آنها می‌توان مثلاً از هنر و هنرنما سخن گفت. هنر صبغه خدایی دارد، در حالی که هنرنما صبغه‌ای شیطانی دارد. برای توضیح نک: اکبری، رضا، "بازسازی دیدگاه ملاصدرا در باره هنر و زیبایی"، در حال انتشار در مجلهٔ *فلسفه و کلام اسلامی*، دانشگاه تهران.

انسان به علم‌آموزی نشان‌دهندهٔ نقش مؤثر آنها در معرفت است. در کنار این عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، در روایات رضوی با مواردی روبه‌رو می‌شویم که در آنها بر نقش تغذیه بر معرفت تأکید شده است. به بیان دیگر، در روایات به هماهنگی بدن و قوای معرفتی نیز توجه شده است. این‌گونه نیست که با صرف دستورالعمل‌های معرفتی بتوان به باورهای صادق دست یافت. لازم است که قوای بدنی سالم باشند و سلامت قوای بدنی یکی از عوامل مؤثر در وصول به باورهای صادق است[۱]. به‌عنوان نمونه، شاهد آن هستیم که سرکه و گلابی به‌عنوان اموری که سبب افزایش عقل می‌شوند معرفی شده‌اند.[۲] در برخی روایات به تأثیرات منفی برخی غذاها بر قوای

---

۱. یکی از نزاع‌های مهم معرفت‌شناسی امروزین، نزاع میان درون‌گرایی و برون‌گرایی در ناحیه توجیه معرفت‌شناختی است. در مقام موجه بودن یک باور، درون‌گرایان بر جنبه‌های معرفتی تأکید دارند، در حالی که برون‌گرایان بر شرایط تحقق یک باور تأکید می‌کنند. به‌عنوان مثال، در حالی که درون‌گرایان داشتن دلیل را شرط لازم برای موجه بودن یک باور قلمداد می‌کنند، برون‌گرایان بر اموری همچون سالم بودن قوای ادراکی، مناسب بودن شرایط ادراکی و تناسب میان یک باور با محیط ادراکی تأکید می‌کنند. حتی برون‌گرایانی همچون پلانتینگا، به جای استفاده از کلمة توجیه، از کلمه تضمین (warrant) استفاده می‌کنند. علت آن است که از نظر او، کلمه توجیه دارای وجه وظیفه‌گرایانه و دستورالعملی است در حالی که ارائه دستورالعمل فارغ از ویژگی قوا و محیط ادراکی کاری نابجاست. از نظر او کلمه تضمین دارای وجه وظیفه‌گرایانه نیست و به همین دلیل بر کلمه توجیه ارجحیت دارد. نکته جالب توجه آن است که او برای نشان دادن وجه وظیفه‌گرایانه کلمه توجیه، به ترجمه قدیمی *کتاب مقدس* استناد می‌کند که در آن برای کلمه عادل محسوب شدن که مستلزم نوعی قضاوت مبتنی بر ملاک و قواعد است از فعل justify و کلمات ماخوذ از آن همچون justified استفاده شده است. این کلمه در *کتاب مقدس* به ازای فعل عبری צדק (صدق) و فعل یونانی δικαιοω (dikaioo) قرار داده شده است. برای توضیح بیشتر به ترجمه انگلیسی *کتاب مقدس* (KJV) و متن عربی عهد قدیم نسخه حلب (Aleppo Codex) و متن یونانی عهد جدید (SBLGNT) مراجعه شود. برای نمونه می‌توانید به این آیات مراجعه کنید. "کتاب ایوب"، ۱۱:۲؛ "نامه به رومیان"، ۳:۲۸. برای توضیح در خصوص نظریه پلانتینگا درباره بحث تضمین نک: اکبری، ۱۳۸۵ش، فصل سوم.

۲. برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۶۳، ص۳۰۳،۱۷۶: همانا سرکه ذهن را شدت می‌بخشد و به

ادامه در صفحه بعد

معرفتی نیز اشاره شده و از آنها پرهیز داده شده است. به‌عنوان نمونـه شـاهد آن هستیم که شراب به‌عنوان امری که عقل را دستخوش تغییر می‌کند حـرام شمرده شده است.[۱] این نمونه‌ها نشان می‌دهد که غذای مورد استفاده به دلیل موادی که دارد بر بدن تأثیر گذاشته که این تأثیر بدنی بـه نوبـه خـود دارای تأثیر معرفت‌شناختی نیز خواهد بود. به عبارت دیگـر، هرچنـد کـه در مقـام تحلیل ذهنی، بدن و اندیشه دوامر در نظر گرفته می‌شوند ولی در مقام واقع ، با انسان سروکار داریم که ابعاد مختلف وجودی او در مقابـل بـا یـک‌دیگـر نیستند به گونه‌ای که نمی‌توان جنبه‌هـای نظـری را حتـی منعـزل از بـدن و تأثیرات آن لحاظ کرد.

امام رضا علیه السلام در روایتی گلابی را افزاینده عقل دانسته‌اند:

علیکم بالسفرجل فانه یزید فی العقل.[۲]

از سوی دیگر خوردن مسـتمر گوشـت شـکار و گـاو بـه‌عنـوان عامـل دگرگونی عقل، حیرت، کند شدن ذهن و افزایش فراموشی دانسته شده است:

الاکثار من اکل لحوم الوحش و البقر یورث تغیر العقل و تحیـر الفهـم و تبلّد الذهن و کثره النسیان.[۳]

نتیجه‌گیری

ما در این مقاله با تکیه بر روایات رضوی، نکات متعددی را دربارهٔ فضایل و رذایل معرفتی ذکر کردیم. آن‌چه در این مقاله گفته شـد نشـان مـی‌دهـد کـه عرصهٔ معرفت نیز همچون عرصهٔ رفتار دارای فضایل و رذایل متعدد اسـت، به‌گونه‌ای که دارابودن فضایل معرفتی منجر به نزدیکی بـه صـدق و افـزایش

عقل می‌افزاید، بر شما باد گلابی چون که به عقل می‌افزاید.

۱. برای نمونه نک: همان‌اثر، ج۶۳، ص۴۸۶، حدیث ۱۵.

۲. نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۳، ص ۱۷۶.

۳. نک: همان‌اثر، ج ۵۹، ص ۳۲۲.

احتمال وصول به گزاره‌های صادق می‌شود و دارا بودن رذایل معرفتی منجـر به دوری از صدق و افزایش احتمال وصول به گزاره‌های کاذب می‌شود. این فضایل و رذایل معرفتی دارای جنبه‌های فردی و اجتماعی هستند به‌گونـه‌ای که تمایز آن دو جنبه از یک‌دیگر دشوار است. ایـن بـدان سـبب اسـت کـه معرفت، دارای جنبهٔ اجتماعی است.

در روایات رضوی فضایلی همچون علم دوستی، سکوت همراه با تفکر، هم‌نشینی با عالمان و سخاوت علمی مورد توجه قرار گرفته‌اند که هـر یـک به‌نوبهٔ خود با فضایل معرفتی دیگری مرتبط هستند. ایدهٔ ارتباط یک فضیلت معرفتی با فضایل معرفتی دیگر این مطلب را به ذهـن خطـور مـی‌دهـد کـه فضایل معرفتی دارای مراتب مختلف هستند، به‌گونه‌ای که می‌تـوان یـک یـا چند فضیلت معرفتی را به‌عنوان فضیلت یا فضایل معرفتی محوری مشـخص کرد. مطالب گفته شد همچنین این مطلب را روشن ساخت که در روایـات، برای تشویق انسان‌ها به کسب این فضایل تفاوت انسان‌ها لحاظ شده است و برای هر گروهی به مقتضای ویژگی‌های وجودی آنها تعابیر متناسـب بـرای تشویق استفاده شده است. از سوی دیگر معلوم شد که فضایل معرفتی دارای وجهه اجتماعی هستند که این مسأله به نوبهٔ خود ناشـی از اجتمـاعی بـودن هویت علم است. همچنین روشن شد که با شناخت فضایل معرفتی، رذایـل معرفتی متناظر نیز معلوم می‌گردد.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که این مقاله تلاشی مقدماتی برای استخراج ایده‌های جدید از روایات اسلامی با تأکید بر تمایز میـان نیازهـا و نیازنُماهای انسان است. ایده‌های ذکرشده در این مقالـه قابـل بسـط بـوده و تلاش دیگر محققان را طالب است.

منابع

۱. *قرآن کریم*؛

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیـون اخبـار الرضـا*، انتشـارات جهـان، تهران.

۳. اکبری، رضا (۱۳۸۵ق)، *ایمان گروی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.

٤. همو، بازسازی دیدگاه ملاصدرا در باره هنر و زیبایی، در حال انتشار در مجلـه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

۵. پویمن، لوئیس پی. (۱۳۸۸ش)، *معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بـر نظریـهٔ شـناخت*، ترجمه دکتر رضا محمدزاده، انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، تهران.

٦. شیخ طوسی، محمد (١٤١٣ق)، *الامالی*، قم: دارالثقافة.

۷. موحد ابطحی، محمدباقر (١٤٢٣ق)، *الصحیفة الرضویة الجامعـة*، قـم: مؤسسـة الامام المهدی (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف).

۸. *کتاب مقدس*.

۹. مجلسی، علامه محمدباقر (١٤٠٤ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.

10. *The Abridged Brown-Driver-Briggs Hebrew-English Lexicon of the Old Testamen*t (2004), varda books.
11. *Bible*, King James Version
12. James Strong (2008), *Strong's Exhaustive Concordance*, united states of America.
13. *New Testament,* SBL version in Greek
14. *Old Testament,* Aleppo Codex

۱۷

اخلاق و نظام اخلاقی در مکتب علی بن موسی الرضا(علیه‌السلام)

مهدی سپهری

۱. اخلاق و زهد در آینه رفتار حضرت

۱-۱. اخلاق اخوانی و خانوادگی

ابراهیم بن عباس، در توصیف خلق وخوی آن حضرت می‌گوید هرگز ندیدم حضرت رضا(علیه‌السلام) با کلام خود کسی را برنجاند و هرگز ندیدم سخن کسی را ناتمام قطع کند؛ به قدری که مقدور آن حضرت بود، هیچ محتاجی را رد نمی‌کرد. هرگز مقابل کسی که نشسته بود، پای خود را دراز نکرده، یا تکیه نمی‌کرد. غلامان خود را هرگز ناسزا نمی‌گفت و ندیدم که آب دهان به زمین بیاندازد و هرگز ندیدم در موقع خنده قهقهه زند، بلکه خندهٔ ایشان تبسم بود. هنگامی که در خلوت بود و سفره‌اش را می‌گستراند، غلامانش را بر سفرهٔ خود می‌نشاند؛ حتی دربان و مهتر چارپایان را (ابن بابویه ۱۳۷۸ق، ج۲، ص ۱۸٤؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص۳۲۷).

احمد بن محمد بزنطی خاطره جالبی را از شبی که پیش آن حضرت مانده بود نقل می‌کند. در آن شب به یادماندنی حضرت حماری نزد احمد بزنطی می‌فرستد، او نیز سوار می‌شودبه نزد آن بزرگوار می‌رود و تا پاسی از شب در خدمت آن بزرگوار می‌نشیند. احمد می‌گوید وقتی آن حضرت

می‌خواست برخیزد به من فرمود نمی‌بینم که قـدرت مراجعـت بـه مدینـه را داشته باشی. عرض کردم بله فدایتان! از این رو فرمود امشب را پیش ما بمان و فردا برو– علي برکة الله–! سپس آن حضـرت فرمـوده بودنـد کـه فـراش خودشان را برای او پهن کرده و لحافی که خود در آن می‌خوابیده‌انـد بـه او بدهند. همچنین به جاریه فرموده بودند بالش مرا زیر سر او بگذار!

این روایت با تتمهٔ آن به‌عنوان یکی از کرامـت‌هـای دال بـر امامـت آن حضرت ذکر می‌شود (برای نمونه رک. حر عـاملی، ۱٤۲٥ق، ج٤، ص۳۲۸). دلیل آن هم این است که در تتمهٔ روایت، احمد گوید من نـزد خـود خیـال کردم که آنچه در این شب از ناحیهٔ آن حضرت به من رسیده منزلتـی اسـت که خدا برای من قرار داده زیرا ایشان حمار خود را بـرای مـن فرسـتاده تـا سوار شوم سپس فراش خود را پهن کرده و در لحـاف و بـالش او شـب را صبح کردم و احدی از اصحاب ما را این افتخار نصیب و عطا نشـده اسـت. در حالی‌که در این خیال‌ها فرو رفته بـودم آن بزرگـوار فرمـود احمـد! امیـر المؤمنین علیه السلام در مریضی زید بن صوحان به عیادت او آمد و او بدین خاطر بر مردم فخر کرد، پس تو در پیش خود فخر نکن و برای خدا تواضـع و تـذلل کن! آن‌گاه آن بزرگوار تکیه بر دست مبارک کرده و برخاسـت (ابـن بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲۱۲). این روایت که از حیث اشراف حضرت بر خطورات ذهنی احمد بیشتر به عنوان شاهدی بر امامت آن حضـرت (در بـاب دلالات الرضا) ذکر شده، دلالت‌های اخلاقی روشنی نیز در باب رفتار مودت‌آمیـز و مصادقت با اخوان دارد.

یکی از گزارش‌های جالب گزارش کتیزی است که بـا نگـاهی سـاده و معمولی، و در عین حال زنانه، زندگی آن حضرت را از درونِ خانه توصیف می‌کند. این کنیز که در آ« زمان (اواسط قرن سه!) نزدیک به صَـد سـال دارد خاطراتِ خود را برای نوهٔ خود محمد – پسـر یحیـی صـولی– چنـین نقـل می‌کند که من با چند کنیز دیگر از کوفه، زادگاهم، خریـده شـدیم و پـس از خریدن، ما را به خانه مأمون بردند و آنجا بهشتی بـود بـرای مـا! بهشـتی از

خوردنی و آشامیدنی، بوی خوش و پول فراوان! پس از آن مأمون مرا به حضرت رضاؑ بخشید منتها در خانهٔ آن بزرگوار جمیع این نعمت‌ها رخت بربست. زنی را بر ما قیم قرار داده بودند تا در وقت شب ما را بیدار کند برای نماز و این بر ما سخت می‌بود. من آرزو می‌کردم که از خانهٔ او بیرون روم تا این‌که مرا به پدربزرگ تو، یعنی عبد اللّه بن عباس بخشید و چون به منزل او شدم گویا داخل بهشت شدم!

محمد می‌گوید در عقل و سخاوت و دست‌بازی هرگز من زنی را مانند این مادربزرگ خود ندیدم و در سال دویست و هفتادم نیز وفات یافت، البته در حدود صد سالگی. از وی زیاد احوال حضرت رضا ؑ را جویا می‌شدند منتها می‌گفت من چیزی از ایشان یاد ندارم فقط یادم هست که خود را با عود هندیِ خام بخور می‌داد و بعد از آن با گلاب و مشک خود را خوشبو می‌کرد و هنگَام صبح، اول وقت نماز می‌گذارد و سپس سجده می‌کرد و سر مبارک از سجده بر نمی‌داشت تا این‌که آفتاب بلند می‌شد سپس برخاسته یا با مردم می‌نشست و یا سوار می‌شد و احدی در خانهٔ او قدرت نداشت صدای خود را بلند کند چه کوچک چه بزرگ، و با مردم که سخن می‌گفت کم‌کم و به نرمی تکلم می‌فرمود. محمد همچنین می‌گوید و پدربزرگ من عبداللّه به این مادربزرگم تبرک می‌جست و او را مبارک می‌دانست و روزی که مادربزرگم را به او بخشیده بودند او را تدبیر کرده بود یعنی با او قرارداد بسته بود که بعد از وفاتش آزاد باشد (ابن بابویه ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۷۹).

۱-۲. زهد و عبادت

حضرت رضاؑ در تابستان روی حصیر و در زمستان روی پلاسی از مو می‌نشست و جامهٔ خشن می‌پوشید مگر هنگامی که میان مردم می‌رفت که خود را برای آنها می‌آراست (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۷۸؛ طبرسی، ۱۳۷۰ش، ج۱، ص۱۱۷).

ابراهیم بن عبّاس می‌گوید تمام گفتارها، جواب‌ها و شواهدی که آن

حضرت در جواب سؤالات آزمونی و همیشگی مـأمون مـی‌آورد همـه را از قرآن بیرون آورده بود، و هر سه شـبانه روزی یـک قـرآن خـتم مـی‌کـرد، و می‌فرمود اگر بخواهم زودتر از این هم ختم کنم می‌توانم، لکن به هیچ آیه‌ای نگذرم مگر اینکه در آن می‌اندیشم؛ و نیز در این‌که در چه موردی نازل شده و زمان نزولش چه وقتی بوده، و از همین روست که سـه شـبانه روز طـول می‌کشد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۸۰؛ همو، ۱۳۷٦ش: ص٦٦٠؛ اربلـی، ۱۳۸۱ق، ج۲، ص۳۱٦).

یکی از گزارش‌های دقیق و تفصیلیِ برنامه روزانۀ آن حضـرت گـزارش رجاء بن ابی‌ضحاک است. او که مامورِ ویژۀ مأمون برای آوردن حضـرت از مدینه تا مرو بوده است، به امر مأمون برآن بوده که حضرت را از راه بصـره، اهواز و فارس، و نه از راه قم حرکت دهد و جزئیـات حرکـات و سـکنات ایشان را ثبت کند، از این رو گزارش دقیق و مفصلی را ثبـت کـرده اسـت. وی که مراقب و محافظ حضرت تا خراسان بوده است به خدا سـوگند یـاد می‌کند که احدی را ندیدم که از او متّقی‌تر نسبت به خدای تعالی باشد، و یا در تمامی اوقاتش، از او بیشتر به یاد خـدا باشـد و ذکـر خـدا گویـد، و یـا خداترس‌تر از او باشد.

طبق گزارش ابن ابی‌ضحاک، آن حضرت هنگامی که سپیده می‌دمید نماز صبح به جای آورده و در مصلای خود به تسبیح تحمیـد و تکبیـر و تهلیـل خدا می‌نشست و صلوات بر پیغمبر و آل او می‌فرستاد تا این‌که آفتاب طلوع می‌کرد پس از آن به سجده می‌رفـت و در آن سـجده بـاقی بـود تـا آفتـاب بلند شود سپس روی مبارک به مردم می‌کرد و ایشـان را حـدیث و موعظـه می‌فرمود تا نزدیک زوال، آن‌گـاه تجدیـد وضـو کـرده و بـه مصـلای خـود بازمی گشت (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۸۰).

ابن ابی‌ضحاک سپس گزارش مبسوطی نیز از نافله‌های هشت رکعتـی و تعقیبات هر یـک از نمازهـای ظهـر و عصـر و سـپس نافلـه‌هـا و تعقیبـات نمازهای مغرب و عشـاءِ آن حضـرت ارئـه مـی‌دهـد، تعقیبـاتی کـه شـامل

تسبیحات، تحمیدات، تکبیرات، و تحلیلات، و نیز سجده‌های شکر و سکوت‌های طولانی می‌شده است. (هماناثر، ج۲، ص۱۸۰–۱۸۱).

در مورد شب‌خیزیِ آن حضرت نیز ابن ابی‌ضحاک می‌گوید پس از آن که ایشان در جایگاه خوابیدن می‌رفت و آرام می‌گرفت هنگام ثلث آخر شب بر می‌خاست در حالی که تسبیح و تحمید و تکبیر و تهلیل و استغفار می‌کرد سپس مسواک کرده بعد از آن وضوء می‌ساخت آنگاه برای نماز شب برخاسته و هشت رکعت نماز به جا می‌آورد؛ هر دو رکعت به یک سلام، بدین صورت که در دو رکعت اول از این هشت رکعت در هر رکعتی یک مرتبه سوره حمد و سی مرتبه سوره قُلْ هُوَ اللَّهُ می‌خواند سپس چهار رکعت نماز جعفر بن ابی طالب علیه‌السلام می‌خواند و هر دو رکعت را به یک سلام تمام کرده و در رکعت دوم از هر دو رکعت، قبل از رکوع و بعد از قرائت، قنوت می‌خواند و این چهار رکعت را هم از نماز شب محسوب می‌داشت. پس از آن دو رکعت باقی را به جا می‌آورد، در رکعت اول سوره حمد و سوره ملک قرائت می‌کرد و در رکعت دوم سوره حمد و سوره هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ، پس از آن بر خاسته و دو رکعت نماز شفع به جا می‌آورد و در هر یک رکعت از آنها یک مرتبه سوره حمد و سه مرتبه قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ می‌خواند و در رکعت دوم قبل از رکوع قنوت خوانده و سلام می‌گفت، سپس بر خاسته یک رکعت وتر می‌خواند و در آن رکعت توجه خاص می‌نمود بدین ترتیب که ابتدا سوره حمد سپس سه مرتبه سوره توحید، یک مرتبه سوره فلق و یک مرتبه سوره ناس می‌خواند سپس قبل از رکوع قنوت خوانده و در قنوت می‌گفت: "اللهم صل علی محمد وال محمد اللهم اهدنا فیمن هدیت و عافنا فیمن عافیت و تولنا فیمن تولیت و بارک لنا فیما اعطیت و قنا شر ما قضیت فانک تقضی و لا یقضی علیک انه لا یذل من والیت و لا یعز من عادیت تبارکت ربنا و تعالیت".

آنگاه هفتاد مرتبه می‌گفت: استغفر الله و أسأله التوبة بعد از سلام نیز برای خواندن تعقیب می‌نشست الی ما شاء اللّه، و چون نزدیک طلوع فجر می‌شد بر

می‌خاست برای دو رکعت نافله نماز صبح ؛ و هنگامه سپیده اذان و اقامه گفته و دو رکعت نماز صبح به جای می‌آورد. (همان‌اثر، ج۲، ص۱۸۱–۱۸۲).

ابن ابی‌ضحاک جزیات بیشتری را در مورد کیفیت روزه‌ها و نمازهای نافلهٔ آن حضرت در سفر و حضر، و نیز قنوت‌ها و سوره‌هایی که ایشان در هر نماز قرائت می‌کرده‌اند، آورده است. وی همچنین به قرائتِ بسیار قرآنَ قبل از خواب و گریه‌ها و درخواست‌های آن حضرت هنگام تلاوت آیاتَ بهشت و جهنم و جهر به بسم الله الرحمن الرحیم نیز اشاراتی می‌کند (همان‌اثر، ج۲، ص۱۸۲–۱۸۳).

ابن ابی‌ضحاک گوید چون آن بزرگوار را بر مأمون وارد کردم، از حال او در راه پرسید و من هرآنچه در شب و روز، و اقامت و رحلت از او مشاهده کرده بودم به مأمون گفتم، او هم گفت ای پسر أبی‌ضحاک! این مرد بهترین اهل زمین و داناترین و عبادت‌کننده‌ترین آن‌هاست از این رو به احدی ازآنچه مشاهده کردی خبر نده تا فضل و بزرگواریش بر کسی ظاهر نگردد مگر از زبان من (همان‌اثر، ج۲، ص۱۸۳).

ابراهیم بن عباس عبادت و زهد آن حضرت را چنین توصیف می‌کند: در شب خوابش کم بود و بیداریش بسیار. بیشتر شب‌ها از سرِ شب تا صبح شب‌زنده‌دار بود. روزه‌اش نیز بسیار بود. سه روز روزه هر ماه از او فوت نمی‌شد، می‌فرمود این سه روز، روزه تمام روزگار است. کمک و صدقه پنهانی بسیار داشت بیشتر آن هم در شب‌های تار بود. اگر کسی گمان کند، در مقام و شخصیت مانند او دیده است باور نکنید! (همان‌اثر، ج۲، ص۱۸٤؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص۳۲۷).

یکی از شواهد جالب دیگر در باب عبادات تامٍّ آن حضرت داستان ملاقات عبدالسلام بن صالح هروی (ابوصلت) در سرخس است. وی که برایش شبهه‌ای پیش آمده بود به در خانهٔ حضرت رضاؑ می‌رود، همان خانه‌ای که ایشان در آن حبس شده بود. آن نکته‌ای که در این گزارش بر مراقبت شدید حضرت در عبادت دلالت می‌کند این است که هنگامی که

عبدالسلام از زندانبان اذن می‌خواهد که در حضور مبارک آن حضرت درآید می‌گوید ممکن نیست؟ وقتی عبدالسلام می‌پرسد چرا؟ زندانبان پاسخ جالبی می‌دهد، وی دلیل امنیتی نمی‌آورد، بلکه می‌گوید آن جناب در شب و روز هزار رکعت نماز به‌جا می‌آورد مگر ساعتی در روز پیش از زوال و در وقت زردی آفتاب، که در این اوقات نیز در جای نماز خود نشسته است و با پروردگار خود مناجات می‌کند. عبد السلام می‌گوید به زندانبان گفتم از آن جناب بخواه که در وقتی از این اوقات اذن دهد تا در نزدشان شرفیاب شوم. زندانبان از ایشان طلب اذن کرد و من داخل شدم در حالی‌که آن حضرت در جای نماز نشسته و متفکر بود! (ابن بابویه ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۸۳).

۱-۳. اخلاق تعلیم و مناظره

نوع مواجهۀ امام در رفع شبهات اعتقادی در اخلاق تعلیم، همراهی و تقریب است. مواجهۀ امام با عبدالسلام (ابو صلت) در رفع شبهۀ اعتقادی وی نمونۀ جالبی در اخلاق تعلیم است، تعلیمی که ممکن است مخاطبش نه تنها شیعه، بلکه پیروان فِرَق دیگر باشد. ابوصلت که معلوم نیست در زمان ملاقات با امام در سرخس هنوز از شیعیان خالص آن حضرت بوده باشد، گویا از مردم مطلبی شنیده بوده مبنی بر این‌که آن حضرت مردم را بندگان خود می‌دانند و این شنیده، شبهه‌ای برایش پیش آورده بود. از این رو مبنی بر آنچه در روایت آمده، وقتی در سرخس به نزد آن حضرت شرفیاب می‌شود می‌گوید به آن جناب عرض کردم یا ابن رسول اللّه این چه مطلبی است که مردم از شما حکایت می‌کنند؟! فرمود چه حکایت می‌کنند؟ عرض کردم می‌گویند شما ادعا دارید که مردم بندگان شما هستند، فرمود اللَّهُمَّ فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ عالِمَ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ خدایی که آفریننده آسمان‌ها و زمین هستی و دانای نهان و آشکار!ای ابوصلت تو شاهدی که من هرگز این را نگفته‌ام و ابداً از هیچ‌یک از پدران خود نیز نشنیده‌ام و تو می‌دانی چه ستم‌هایی از این امت به ما وارد شده است و این حرفِ مردم هم از قبیل

همان ظلم‌ها و ستم‌ها است. سپس رو به من کرد و فرمود ای عبدالسلام بنـا بر آنچه از ما حکایت می‌کنند اگر مردم بندگان ما باشند از چه کسی آنهـا را خریده‌ایم؟! عرض کردم یا ابن رسول اللّه راسـت مـی‌گـویی! (ابـن بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۸۳-۱۸٤).

نکتهٔ جالب در اخلاق تعلیم و مواجهـه، ایـن اسـت کـه پـس از آن کـه حضرت با همراهی با ذهنیت ابوصلت، رفعِ سوءتفاهم نمود و ذهن وی را از آن تخلیه می‌کنند، در پایان، اعتقاد صحیحِ مشابه را جایگزین می‌کنند. به نظر می‌رسد شکل انحراف‌یافتهٔ همین اعتقـادِ صـحیح بـوده اسـت کـه بـه نحـو انحرافی شیوع یافته و به گوش ابوصلت هم رسیده بـوده اسـت. از ایـن رو امام در پایان به ابوصلت می‌فرمایند ای عبدالسلام! آیا تو همماننـد منکـرینِ ولایت ما منکری آنچه را که حق تعالی از ولایت برای ما واجـب گردانیـده است؟ عرض کردم معاذ الله، بلکه من اقرار دارم به ولایت شـما (همـان‌اثـر، ج۲، ص۱۸۳-۱۸٤).

این همراهی در تعلیم، در مناظرات و مباحثـات آن حضـرت نیـز بـوده است. شیوهٔ مناظرات و احتجاجات آن حضرت با صاحبان ادیان گوناگون و دارندگان آراء مختلف چون جاثلیق، رأس الجالوت، و نیز رؤسـای صـائبین، هیربد بزرگ، اصحاب زردشت، و متکلمان به نظـر مـی‌رسـد همـه از اصـل همراهی با ذهنیت مخاطب و تقریب ذهن او به حقیقت پیروی می‌کند (ابـن شـعبهٔ حرانـی، ١٤٠٤ق، ص٤٢٣؛ ابـن بابویـه، ۱۳۹۸ق، ص٤١٧ ؛ طبرسـی، ١٤٠٣ق، ج۲، ص٤١٥).

به عنوان نمونه، صفوان بن یحیی روایت مـی‌کنـد کـه ابـوقرّه دوسـتِ جاثلیق، از من خواست او را به مجلس حضرت رضا(علیه‌السلام) ببـرم، مـن نیـز اذن طلبیدم، فرمود او را بیاور! هنگامی که ابوقرّه بر آن حضرت وارد شد، فـرش زیر پای ایشان را بوسید، و گفت در دین ما این است که با اشراف اهل زمان خود این‌گونه رفتار کنیم، سپس بـه حضـرت عـرض کـرد خداونـد شـما را سلامت بدارد، نظرتان را در این باره بفرمایید: فرقه‌ای ادعـایی دارد، و فرقـهٔ

دیگری نیز غیر از ایشان -که خود به عدالت معرّفـی شـده‌انـد- آنـان را در ادّعایشان تصدیق می‌کنند؟ حضرت فرمود: ادّعایشان درست و ثابـت اسـت، ابوقرّه گفت فرقه دیگری ادعایی دارند، اما شاهدی پیدا نمی‌کنند که آنـان را تصدیق کند مگر شاهدی از خودشان، اینها چطور؟ فرمود: ادعایشان مـردود است. آن‌گاه ابوقرّه گفت حالْ ما و شما! ما ادّعایمان ایـن اسـت کـه عیسـی روح اللّه و کلمه اوست که به مریم القاء فرمود، مسلمانان در این ادّعا بـا مـا وفاق دارند، حال آن که مسلمانان مدعی آنند که محمّد(صلی الله علیه و آله) پیامبر و فرسـتادهٔ خدا است اما ما آنان را تصدیق و تبعیت نمی‌کنیم، و روشن اسـت آنچـه را هر دو فرقه وفاق دارند، بر آنچه که اخـتلاف دارنـد برتـری دارد. حضـرت پرسید: اسمت چیست؟ گفت: یوحنّا، فرمودای یوحنّا مـا بـه آن عیسـی بـن مریم و روح اللّه و کلمهٔ خدایی ایمان داریم که به محمّد(صلی الله علیه و آله) ایمـان داشـته و بشارت آمدن او را داده است و خود نیز اقرار کرده باشد که بنـده و مربـوب خداوند است، پس اگر آن عیسی که تو به او اقرار داری چنین نیست که بـه محمد ایمان داشته باشد و اقرار به عبودیّت خود و ربوبیت خدا کرده باشـد، ما از چنین عیسایی برائت می‌جـوییم! پـس چگونـه بـر آن اجمـاع داریـم؟ (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲۳۰).

۲. اخلاق در آینهٔ کلام حضرت

۲-۱. نظام اخلاقی و جایگاه آن

در روایتی که از فضل بن شاذان مروی اسـت مـأمون از حضـرت علـی بـن موسی الرضا(علیه السلام) می‌خواهد که محض اسلام را به نحو ایجاز و اختصار بـرای او بنویسد آن جناب نیز پس از شهادت لا اله إلا الله وحده لا شریک له الهـا واحدا احدا فردا صمدا قیوما سمیعا بصیرا قدیرا باقیا عالما لا یجهل قـادرا لا یعجز غنیا لا یحتاج عدلا لا یجـور... وشـهادت بـه رسـالت، امانـت، پـاکی، برگزیدگی، سیادت، خاتمیت و افضلیت نبی اکرم(صلی الله علیه و آله) و شهادت به حقانیـت قرآن از فاتحه تا خاتمه، و نیز شهادت به خلافت و وصایت و ولایـت علـی

بن ابی طالب امیر المؤمنین(ع) و اولاد طاهرینش از حسنین تـا حجـت قـائم منتظر(ع)، و قبل از بیان احکامی مانند وضو، غسل، نماز، زکات، روزه و حج، جهاد و ارث و .... به بیان اصول و مفـاهیم اخلاقـی مـی‌پردازنـد. ایـن امـر نشان‌دهندهٔ جایگاه اصول اخلاقی نزد حضرت اسـت یعنـی بعـد از توحیـد، رسالت و ولایت و قبل از سایر احکام، اصول و مفـاهیمی کـه حضـرت در زمینهٔ اخلاق بیان می‌دارند عبارتند از ورع، عفت، صدق، صلاح، اسـتقامت، اجتهاد و اداء امانت به نیکوکار و بدکردار و طول سجود و روزه گرفتن روز و عبادت شب و اجتناب از محرمات و انتظار کشیدن صبورانه برای فـرج و گشایش کار، صبر کردن بر مصیبت و گرامی داشتن مصـاحب (ابـن بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۲۱-۱۲۳).

در روایت دیگری حضرت به اصل تقوا و اطاعـت خداونـد بـه عنـوان محور شرافت و برتری اشاره می‌کنند. در این روایـت کـه موسـی بـن نصـر رازی از پدرش نقل می‌کند، مردی به حضرت رضا(ع) عرض می‌کند به خـدا سوگند در روی زمین از حیث پـدر احـدی از تـو شـریف‌تـر نیسـت؛ و آن حضرت نیز این سخن را تصحیح کرده و می‌فرمایند تقوا ایـن شـرف را بـه آنان داد و نیز اطاعت خداوند ایشان را بدان بهره‌مندی رسـانید، و در پاسـخ شـخص دیگـری کـه عـرض کـرده بـود: والله تـو بهتـرین مـردم هسـتی، فرموده بودند: ای مرد! سوگند مخور، بهتر از من کسـی اسـت کـه تقـوایش نسبت به خداوند متعال بیشتر است و اطاعتش افزون‌تر، والله این آیه منسوخ نشده است که خداوند فرموده: وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ (حجرات: ۱۳) (ابن بابویه ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲۳۶).

یکی از کلمات مشهور آن حضرت این است که فرموده: گناهان صـغیره راهی به سوی ارتکاب گناه کبیره است، هرکس در امر قلیل از خدا نترسد در امر کثیر هم از خـدا نخواهـد ترسـید، و اگـر خداونـد بـه بهشـت و دوزخ نمی‌ترسانید باز هم واجب بود اطاعتش کنند و ازمعصیتش بر حذر باشند، به جهت تفضّل و نیکـی و لطفـی کـه در حـق آنهـا روا داشـته و انعـامی کـه

ارزانیشان داشته بدون اینکه استحقاقش را داشته باشند (همان‌اثر، ج۲، ص۱۸۰). ابراهیم بن عباس نیز می‌گوید آن حضرت این شعر را زیاد می‌خواندند:

إِذَا كُنْتَ فِی خَيْرٍ فَلَا تغرر[تَغْتَرِرْ] بِهِ　　وَ لَكِـنْ قُلِ اللَّهُمَّ سَلِّمْ وَ تَمِّمِ

که دلالت دارد بر توجه و تضرع دائمی در پیشگاه حضرت حق جل و علا (همان‌اثر، ج۲، ص۱۷۸؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج۲، ص۳۲۹).

به نظر می‌رسد آن‌چه محور اصول اخلاقی است توجه و مراقبتِ خائفانه و راجیانه و به‌تبع آن، تقوا، ورع، اطاعت و عدم معصیت نسبت به حق تعالی است. مفاهیم دیگر مانند عفت، صدق، صلاح، استقامت، اجتهاد و ادای امانت به نیکوکار و بدکردار و طول سجود و روزه گرفتن روز و عبادت شب و اجتناب از محرمات و انتظار کشیدن صبورانه برای فرج و گشایش کار، صبر کردن بر مصیبت و گرامی داشتن مصاحب نیز مفاهیم کلیدی هستند که حول آن محور قرار می‌گیرند.

۲-۲. الگوی اخلاقی-اجتماعی آن حضرت در پرتو استعارهٔ رَحِم

یک گروه از مفاهیم اخلاقی که به‌طور ویژه مورد عنایت آن حضرت بوده، گرامی‌داشتن مصاحب (کرم الصحبه)، مدارا با مردم، مصادقت در اخوت و مواصلت است. پسر فضال گوید شنیدم حضرت رضا(ع) می‌فرمود هر که با قاطع و دورشده از ما مواصلت کند و نزدیک شود و یا از مواصلان و وابستگان ما دوری کند، یا کسی را که به ما عیب بسته مدح نماید یا مخالف ما را اکرام کند از ما نیست و ما هم از او نیستیم. یا آن‌که امام رضا(ع) می‌فرمود: هر که با دشمنان خدا موالات داشته باشد اولیاء خدا را دشمن داشته و کسی که اولیاء خدا را دشمن بدارد، خدا را دشمن داشته و بر پروردگار است که وی را به دوزخ ببرد (ابن بابویه، ۱۳٦۲ش، ص۷) در این روایات مفاهیم مواصلت و موالات برجسته و شاخص است.

در روایت دیگری آن حضرت مودت واقعی را به موالات واقعی و صحیح پیوند می‌زنند. در این روایت زیان کسانی که ادعای مودت دارند اما با دشمنان موالات دارند، زیان‌شان برای شیعیان از زیان دجال بیشتر دانسته شده است چرا که این‌گونه حق به باطل آمیخته می‌شود و امر مشتبه می‌گردد و مؤمن از منافق شناخته نمی‌شود (همان‌اثر، ص۸).

در روایتی دیگر حضرت برای هر مؤمنی سه خصلت را واجب می‌شمارند: سنتی از خدایش، سنتی از نبی‌اش و سنتی از ولی‌اش. سپس سنت از نبی را مدارا با مردم ذکر می‌کنند (همان‌اثر، ص۳۸–۳۷).

آن حضرت در باب اخوت و مصادقت با اخوان نیز تأکید ویژه‌ای داشته و می‌فرمودند هر که برادری دینی به دست آورد، خانه‌ای در بهشت به دست آورده است (ابن بابویه، ۱۴۰۲ق، ص٤٦) و می‌فرمودند: کسی که به روی برادر مؤمن خود تبسم کند خداوند برای او حسنه‌ای بنویسد؛ و کسی که خداوند برای او حسنه‌ای بنویسد، عذابش نمی‌کند (همان‌اثر، ص۵۲). آن حضرت همچنین از علی بن الحسین (علیه‌السلام) نقل فرموده‌اند که من از خدای خود حیا می‌کنم که یکی از برادرانم را ببینم و از خدا برای او بهشت بخواهم ولی حتی از دینار و درم نیز بر وی بخل بورزم؛ پس روز قیامت که شود به من خواهند گفت که اگر بهشت از آن تو می‌بود، بسیار بسیار بیشتر به آن بخل می‌ورزیدی (همان‌اثر، ص٦٢). در مجلسی وقتی کسی از برادرش شکایت می‌کند حضرت این شعر را می‌خوانند که دلالت روشنی بر عذرپذیری و ستر عیوب در رابطهٔ اخوت دارد (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج۲، ص۳۲۹):

أَعْذِرْ أَخَاكَ عَلَى ذُنُوبِهِ   وَ اسْتُرْ وَ غَطِّ عَلَى عُيُوبِهِ

حتی شخصی از آن حضرت در مورد کسی که برای قطع رحم سوگند یاد کرده می‌پرسد آن حضرت می‌فرمایند که در قطع رحم یمین اثری ندارد و جاری نمی‌شود (کلینی، ۱٤۰۷ق، ص٤٤۰). به نظر می‌رسد مسألهٔ رَحِم در نظام اخلاقی–اجتماعی آن حضرت فراتر از یک مفهوم سادهٔ اخلاقی است. آن حضرت از یک سو باطن و حقیقت رحم را به عرش خدا پیوند می‌زند و آن

را معلق به عرش الهی می‌داند (همان‌اثر، ج۲، ص۱٥٦) و از سوی دیگر مواصلت با رحم را توسعه داده و مودت بین مؤمنین را نیز تحت آن می‌آورد.

در نقلی از آن حضرت مودّتِ بیست ساله، قرابت دانسته شده است؛ یعنی بیست سال دوستی‌کردن، قرابت و خویشاوندی می‌آورد و به‌منزلهٔ کسانی باشند که در نسب با یک‌دیگر شرکت داشته باشند. در این روایت مودت با قرابت پیوند یافته است بدین صورت که اگر مودت طولانی شود، همان قرابت خواهد بود. این عبارت حضرت به صورت مَوَدَّةُ عِشْرِينَ سَنَةً قَرَابَةٌ وَ الْعِلْمُ أَجْمَعُ لِأَهْلِهِ مِنَ الْآبَاء (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۳۱) ثبت شده است. روایت صُحْبَةُ عِشْرِينَ سَنَةً قَرَابَةٌ (کلینی، ۱٤۰۷ق، ج٦، ص۱۹۹؛ حمیری، ۱٤۱۳ق، ص٥۱) نیز به همین مضمون از امام صادق(ع) نقل شده است. اما در تتمهٔ روایت منقول از امام رضا(ع) عبارتی هست که ترجمه‌های گوناگونی از آن شده است که چه بسا انحراف از سیاق روایت باشد.

به عنوان نمونه عبارت وَ الْعِلْمُ أَجْمَعُ لِأَهْلِهِ مِنَ الْآبَاءِ چنین ترجمه شده است: و علم و دانش برای فرزند گردآورنده‌تر است، خیر دنیا و آخرت را از آنچه پدران و تبار برای او مال یا افتخار باقی گذارده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۷۲ ش، ج۲، ص۲۸۸) اما به نظر می‌رسد این عبارت در مقام بیان این حقیقت است که علم در گردهم‌آوری اهل علم اثرش بیشتر از آن است که آنها پدران مشترکی داشته باشند. به سخن دیگر مراودات علمی در وحدت‌بخشی و جمعیت‌بخشی به افراد اثرش بیشتر از خویشاوندی ظاهری آنها است. بنابر این اگر متن این روایت کوتاه را یک سیاق واحد تلقی کنیم می‌توان گفت حضرت بین سه امر یعنی مودت، قرابت و مراودت علمی (یا علم)، هم‌نشینی و پیوند برقرار کرده‌اند؛ و از آن‌جا که در نگاه عموم، قرابتِ خویشاوندی، بسی وثیق‌تر و مهم‌تر تلقی می‌شود، حضرت خواسته‌اند که با این تعبیر، وثاقت و اهمیت مودت بین مؤمنین فزون گردد و حداقل در حد قرابت خویشاوندی دانسته شود، خصوصاً اگر این مودت ناشی از مراوده و مرابطه علمی باشد. به تعبیر دیگر آن حضرت مفهوم قرابت خویشاوندی را

در ذهن مخاطبین توسعه داده‌اند.

به نظر می‌رسد آن حضرت الگویی جامع برای اخلاق داشته‌اند. در یک تحلیل می‌توان این الگو را تحت استعارهٔ ریشه‌ای و بنیادین رَحِم در آموزه‌های آن حضرت جست‌وجو کرد. این استعاره توانایی شگفتی در پیونددادن الگوی سیاسی- اجتماعی آن حضرت با الگوی اخلاقی ایشان دارد، چراً که به‌راحتی می‌تواند در کنار مفهوم وصلت یا صله، مفاهیم مهمی مانند قرابت، اُخوت، مودّت، مصادقت، مُدارا، و یا حتی ولایت را در زیر چتر خود گرد آوَرَد. به سخن دیگر زیراستعاره‌های انتزاعی-مفهومی دیگری مانند وصلت/صله، قرابت، اُخوت، مودّت، مُدارات، مصادقت، و یا ولایت در ذیل استعارهٔ فراگیر و در عین حال ملموسِ رَحِم به‌راحتی جمع می‌آیند؛ از این‌رو الگوی فراگیر آن را می‌توان به نام همین استعاره یعنی الگوی رَحِم نامید.

این استعاره که از یک سو در باطن خود به عرش الهی پیوند می‌خورد و از سوی دیگر همهٔ مؤمنین و مردمی را که اهل مودت‌اند در زیر چتر خود گرد می‌آورد، تقرب‌گرایی را در مثلثِ خدا--نبی/امام--مؤمنین/ناس مطرح می‌کند. این تقرب در وجه استعاری خود با استعارهٔ رَحِم توصیف می‌شود، هر چند وجه تجویزی هم دارد. این استعاره در شکل الگوشده‌اش توانایی شگرفی در انسجام‌بخشی به جامعهٔ شیعیان و توسعهٔ آن به عموم مردم را نیز دارا است.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳٦۲ش)، *صفات الشیعة*، تهران.
۲. همو (۱۳۷۲ ش)، ترجمه *عیون أخبار الرضا* (علیه‌السلام)، تهران.

۳. همو (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران.

٤. همو (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا*ع، تهران.

٥. همو (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم.

٦. همو (١٤٠٢ق)، *مصادقة الإخوان*، نجف: منشورات کاظمیه.

۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (١٤٠٤ق)، *تحف العقول*، قم.

۸. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمة في معرفة الأئمة*، تبریز.

۹. حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٢٥ق)، *إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، بیروت.

۱۰. حمیری، عبد الله بن جعفر (١٤١٣ق)، *قرب الإسناد*، قم.

۱۱. طبرسی، احمد بن علی (١٤٠٣ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد.

۱۲. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰ش)، *مکارم الأخلاق*، قم.

۱۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ ق)، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران.

١٤. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧ق)، *الکافی*، تهران: موسسه اسلامیه.

بخش چهارم:

امام رضا (علیه‌السلام)، گفتمان عصر و ادبیات ماندگار شیعه

۱۸

امام رضا(علیه السلام) و گفتمان امامت: تحلیل گفتمانی

حسن بشیر[۱]

مقدمه

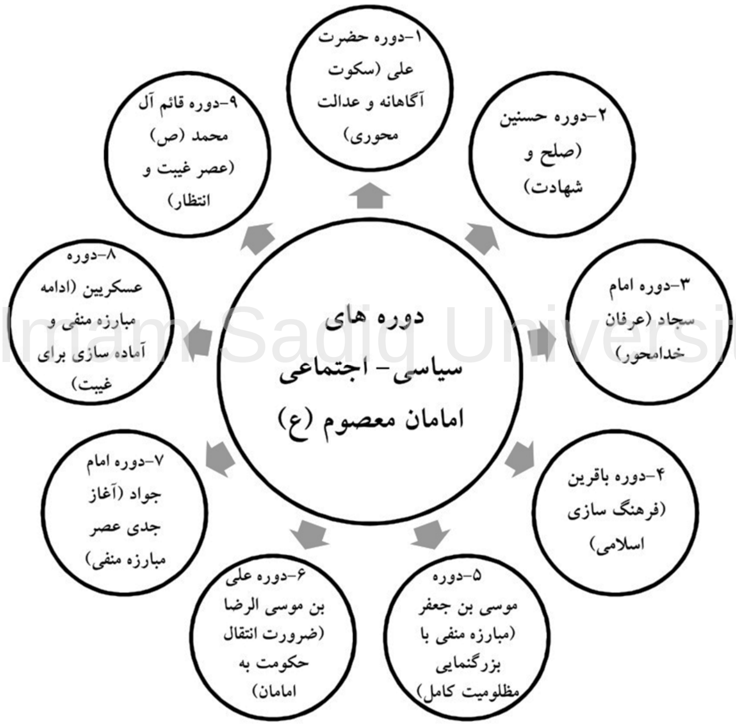
در زمینه کشف گفتمان حاکم بر روایات امامان معصوم(علیهم السلام)، مدتی پیش مقاله‌ای با عنوان «رویکردهای اجتماعی در گفتمان روایی امام صادق(علیه السلام): مقدمه‌ای بر گفتمان دینی روایی» به قلم نگارنده در کتاب وزین *ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق(علیه السلام)* به کوشش استاد بزرگوار جناب آقای دکتر احمد پاکتچی تدوین و توسط انتشارات دانشگاه امام صادق(علیه السلام) در سال ۱۳۹۱ش منتشر گردید که اصول کلی حاکم بر گفتمان امامان معصوم(علیهم السلام) را در آن مقاله ترسیم کرده بودم. البته قطعاً این گونه نوشته‌ها، هم در طی زمان باید تعدیل و تعمیق شوند و هم به شدت نیازمند کمک استادان و محققان متعهد و دلسوزی است که در این زمینه مساعدت نمایند و این رویکرد را با دیدگاه‌ها و پژوهش‌های خود غنی‌تر سازند.

در آن مقاله، برخی از اصول حاکم بر کشف گفتمان امامان معصوم(علیهم السلام)، و به‌طور کلی نقشه راه پژوهش در این گونه موارد مورد بحث قرار گرفت. در

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) bashir@isu.ac.ir

همین رابطه تلاش گردید که دوره‌های سیاسی- اجتماعی و گفتمان‌های امامان معصوم علیهم‌السلام حاکم بر این دوره‌ها، که در اینجا به ۹ دوره تقسیم شده است، بیان گردد. نمودار شماره (۱) نشان‌دهنده دوره‌های مزبور و گفتمان حاکم بر هر دوره مربوط به امامان معصوم علیهم‌السلام است، که به دلیل ضرورت در اینجا مجدداً آورده می‌شود.

نمودار شماره (۱) گفتمان امامان معصوم علیهم‌السلام
در دوره‌های مختلف سیاسی- اجتماعی



تبیین مرحله مربوط به امام هشتم علیه‌السلام در اینجا حائز اهمیت است. دوره ششم که متعلق به امام رضا علیه‌السلام است به نام «مرحله ضرورت انتقال حکومت به امامان» معرفی شده است. این دوره، آغاز نوعی از تجربه حکومتی است که گرچه با ظاهرسازی مأمون، حاکم وقت خاندان عباسی، همراه بود، اما

پذیرش اجباری ولی‌عهدی توسط امام رضا(ع) نیز دلیلی بر ضرورت انتقال حاکمیت اسلامی به امامان معصوم(ع) تلقی می‌گردد؛ اگرچه عملاً تحقق نیافت، اما این نظریه اسلامی در مورد حاکمیت و حکومت را مورد تأکید مجدد قرار داد. در این دوره بود که تجربه ضرورت انتقال حکومت اسلامی حتی به شکل ناقص و ظاهری به امام معصوم(ع) در جامعه اسلامی مطرح گردید.

طرح این انتقال حاکمیتی، یکی از مهم‌ترین رویدادهای دوران امام رضا(ع) است که بیش از آن‌که به عنوان یک توطئه یا یک ظاهرسازی از طرف مأمون مطرح و مورد تقلیل قرار داد، باید آن را به مثابه یک «تحول گفتمانی» اساسی در حوزه سیاسی اسلامی دانست. طبیعی است که حرکت مأمون در این زمینه قطعاً، یک ظاهرسازی تاریخی و یک جریان انحرافی است که خود نیز قابل بحث و بررسی می‌باشد. اما، فراتر از آن چرایی، چیستی و چگونگی این حادثه می‌تواند، بسیاری از ناگفته‌های تاریخی و گفتمانی در حوزه امامت و حاکمیت اسلامی را کشف نماید.

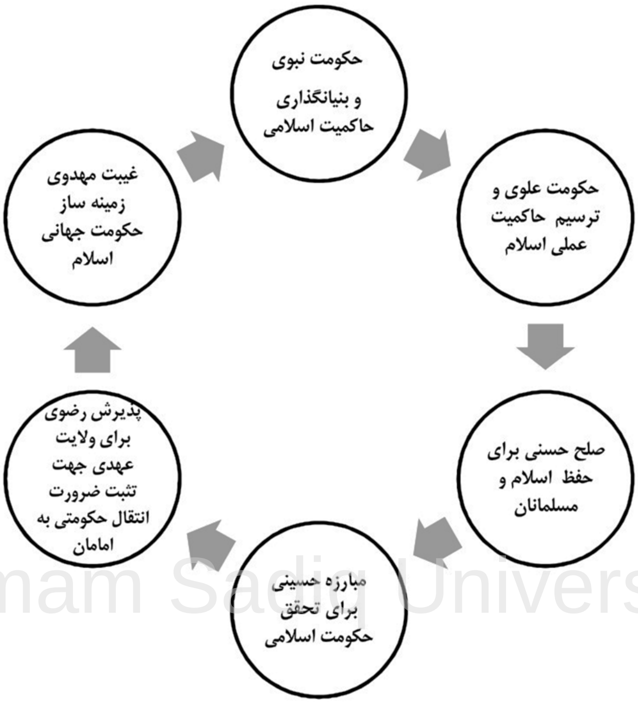
شاید هیچ حادثه‌ای به اندازه همین حادثه مربوط به طرح «انتقال حاکمیتی» یا «تعیین ولایت‌عهدی در جهان اسلام» در حیات امام هشتم(ع) نیازمند بحث و بررسی نباشد. این رویکرد، قطعاً با اختیار کامل مأمون صورت نگرفته است. به عبارت دیگر، شرایط زمانی از نظر سیاسی- اجتماعی، مسلماً در تولد چنین حادثه‌ای دخیل بوده‌اند. آگاهی مسلمانان در رابطه با حاکمیت اسلامی، می‌بایست به اندازه‌ای بوده، که ضرورت طرح چنین پیشنهادی از مأمون را تأکید کرده باشد. گسترش گفتمان شیعی به‌ویژه در دوره باقرین (ع) که آن را دوره «فرهنگ‌سازی اسلامی» نامیده‌ام، محققاً در شکل‌گیری چنین رویکردی از مأمون تأثیرگذار بوده است. به‌هر تقدیر، این حادثه در تاریخ اسلامی، یک حادثه ساده و کوچکی نیست، و از منظرهای مختلف قابل تأمل بوده و نیازمند مطالعه جدی است.

نظریه حکومتی اسلام

تجربه حکومتی اسلام در جامعه اسلامی فراز و نشیب‌های فراوانی داشته است. در اینجا هدف این نیست که این تحولات را در گستره وسیع تاریخی آن مورد بحث و بررسی قرار دهیم، اما آنچه که در این زمینه در رابطه با پیامبر اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) و امامان معصوم(علیهم‌السلام) اتفاق افتاده، قابل تامل است که می‌توان آن را به مثابه یک رویکرد نظری و در حقیقت یک «نظریه حکومتی اسلام» یا «نظریه کلان امامت» تلقی کرد که بخشی از تحقق عملی آن با اختیار امامان معصوم(علیهم‌السلام) شکل گرفته و بخش دیگری از آن ناخواسته و با تسخیر قدرت و حاکمیت از طرف گروه‌های دیگر روبه‌رو بوده است. نتیجه هر دو بخش، به وجود آمدن نوعی از فرایند قدرت- حاکمیت اسلام است که می‌توان آن را در نمودار شماره (۲) نشان داد.

بدیهی است که علی‌رغم این‌که حرکت اغفال مسلمانان در حادثه سقیفه، همه تاریخ اسلامی را تحت‌الشعاع قرار داده است، اما درایت و بصیرت امامان معصوم(علیهم‌السلام) در ترسیم نقشه راه برای حرکت‌های بعدی در رابطه با امامت و حاکمیت در جهان اسلام، بیانگر سیاستی است که توانسته بود نه تنها اسلام را زنده نگه دارد، بلکه مسلمانان و بالاخص شیعیان را از گزند دشمنان در امان نگه داشته و وحدت امت اسلامی را تأمین نماید. علاوه بر آن، این حرکت به گونه‌ای بوده است که بیانگر تدبیر عمیق امامان معصوم(علیهم‌السلام) در چگونگی به‌کارگیری شرایط و موقعیت‌های مختلف برای زنده کردن «نظریه حکومتی اسلام» بوده است.

نمودار شماره (۲): فرایند قدرت- حاکمیت اسلامی در رابطه با پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم(علیهم السلام)



مطالعه نمودار شماره (۲) بیانگر ٦ دوره مهم در «نظریه حکومتی اسلام» به شرح ذیل است که ناظر به شرایط و موقعیت‌هایی است که بیشتر آن ناخواسته بوده، اما توسط امامان معصوم(علیهم السلام) به بهترین شکل مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. شرایطی که در مجموع از آغاز بعثت یا حداقل از هجرت پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) به مدینه آغاز و تا سال ۲٦۰ هجری که آغاز غیبت صغرای امام دوازدهم(علیه السلام) است، خاتمه می‌یابد.

دوره اول: حکومت نبوی و بنیان‌گذاری حاکمیت اسلامی

حکومت نبوی منعکس کننده تجربه نبوی در بنیان‌گزاری حکومت اسلامی با ایجاد «مدینه النبی» است. مدینه النبی، در حقیقت، هسته اولیه حکومت

اسلامی و منعکس‌کننده تحقق نظریه حکومتی اسلام در صدر اسلام است. پیامبر اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) برای تحقق این نظریه، البته با هدایت کامل الهی، در سه مقطع زمانی، سه رویکرد مهم را اتخاذ فرمودند که به اختصار به آنها اشاره می‌شود.

اول- مرحله قبل از هجرت

تجربه نبوی برای تحقق «نظریه حکومتی اسلام»، از «دعوت» آغاز می‌شود. دعوت نبوی در حقیقت، زمینه‌ساز گسترش پیام الهی و تحقق حاکمیت «الله» در جامعه انسانی است. این دعوت بر سه پایه استوار بوده است.

الف- دعوت زبانی. روش و شیوه‌ای است که در سراسر قران کریم مشهود است. آیات فراوانی به رسول اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) دستور می‌دهد که با ملاطفت و نرمی و زبان خوش دعوت خود را به گوش مردم برساند؛ «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ» (کهف، ۱۱۰/۱۸) (بگو: جز این نیست که من هم بشری مانند شمایم). «وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر، ۸۸/۱۵) (وپر و بال [لطف و مهربانی] خود را برای مؤمنان فرو گیر).. «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَه وَلَا السَّيِّئَه ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَه كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت، ۳٤/٤۱) (نیکی و بدی یکسان نیست . [بدی را] با بهترین شیوه دفع کن ؛ [با این برخورد متین و نیک] ناگاه کسی که میان تو و او دشمنی است [چنان شود]که گویی دوستی نزدیک و صمیمی است).

همچنین به ایشان دستور می‌دهد که در دعوت زبانی فنون بیان را به کار گیرد و در همه جا به مقتضای فهم و استعداد شنونده سخن بگوید «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَه وَالْمَوْعِظَه الْحَسَنَه وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل، ۱۲٥/۱٦) ([مردم را] با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن، و با آنان به نیکوترین شیوه به بحث [و مجادله] بپرداز). به عبارت دیگر باید این دعوت بر سه اصل مهم: حکمت، موعظه و جدال احسن تکیه نماید.

ب- دعوت سلبی یا مبارزه منفی. در این مرحله به مؤمنین دستور داده شد که در دین و رفتار خود از کافران کناره‌گیری کنند، و در تشکیل جامعه

اسلامی کفار را جزء خود ندانند، و دین غیر موحد را با دین خود مخلوط نسازند؛ «لَکُمْ دِینُکُمْ وَلِیَ دِینِ» (کافرون، ۶/۱۰۹) (دین شما برای خودتان، و دین من برای خودم) و آیات دیگر (هود، ۱۱۳/۱۱؛ شوری، ۱۵/۴۲؛ ممتحنه، ۹/۶۰).

ج- جهاد اسلامی. مرحله «جهاد اسلامی» برای تحقق حاکمیت اسلامی، یکی از مهم‌ترین مراحل تاریخ اسلام است که باید با توجه به دوره‌های مختلف و فرایند تحقق دعوت اسلامی در شرایط گوناگون مورد بحث و بررسی قرار گیرد. علامه طباطبایی می‌فرمایند: «برخی اسلام را دین زور و شمشیر، و نه دعوت، دانسته‌اند و این سخنی نادرست است، چه این که دیدیم قران کریم و سیره پیامبر اکرم(ص) و نیز تاریخ به مراحل سه‌گانه دعوت اسلامی شهادت می‌دهند» (طباطبایی، ۱۳۹۶ق، ج۴، ص ۱۷۴). اما در شرایط لازم که گسترش اسلام نیازمند نوعی از قدرت‌نمایی اسلامی در صحنه جنگ و جهاد بود، این شیوه برای تحقق حاکمیت خداوند متعال با قدرت تمام انجام می‌گرفت. جنگ‌ها و غزوات متعددی که در تاریخ اسلام صورت گرفته، بیانگر این واقعیت مهم برای به‌کارگیری روش‌های مختلف، در موقعیت‌ها و شرایط گوناگون، برای تحقق حاکمیت اسلامی است.

دوم- مرحله دوران هجرت

در حقیقت این دوره، همان دوره‌ای است که پیامبر اکرم(ص) در مدینه مستقر و اولین «مدینه النبی» و در حقیقت «نظام حکومتی اسلام» را بنیان‌گذاری کرد. مدینه، مظهر یک جامعه اسلامی است که نیازمند نظامی است که ریشه در «دعوت نبوی» داشت. تحقق تشکیل این جامعه، نشان‌دهنده امکان‌پذیری ایجاد آن در طول تاریخ است. این نمونه عینی، عینت بخشی به ذهنیت فرهنگ اسلامی در جنبه‌های مختلف ارتباطاتی است که در حقیقت تجسّم عینت همان ذهنیت فرهنگی است. بنابراین، اولین گام در طرح ادغام فرهنگ و ارتباطات و عملیاتی کردن جنبه‌های مختلف آن، که نظریات علوم اجتماعی آن پس از چندین قرن، در قرن بیست و یکم در حال شکل‌گیری

است (ر. ک. گادیکاسنت، ۲۰۰۵) در آن زمان به شکل بسیار مترقی و موفق انجام گرفته است.

هجرت در این معنا، یک پیوند فرهنگی- ارتباطی برای حرکت از یک نقطه به نقطه دیگر برای تحقق انطباق ذهنیت با عینیت یا «فکر» و «عمل» است. انطباق عملکرد اسلامی با اندیشه اسلامی در سایه هجرت، تحقق یافت و به‌همین دلیل توانست نمونه‌ای بدیع از فرهنگ ارتباطی یا ارتباطات فرهنگی اسلام را به نمایش در آورد.

سوم- مرحله بعد از هجرت

شاید یکی از مهم‌ترین شاخص‌های حکومتی بعد از هجرت، گسترش اسلام نه تنها در شبه جزیره عرب، بلکه در بسیاری از نقاط فراتر از آن می‌باشد. به عبارت دیگر، تحقق حضور عملی اسلام در جوامع مختلف ایجاد نوعی از حاکمیت اسلامی در تفکر، فرهنگ، عمل، اخلاق و تعامل فردی و اجتماعی بود. این حاکمیت اگر چه در کلیه نقاط همانند «مدینه النبی» از انسجام و قدرت لازم برخوردار نبود، اما تصویری از حاکمیت اسلام بر نقاط مختلفی از زمین را بازنمایی می‌کرد.

گر چه علاوه بر گسترش اسلام در نقاط مختلف، اقدامات و فعالیت‌های بیشماری در جهت گسترش فرهنگ اسلامی در این مرحله صورت گرفته است، اما مهم‌ترین اقدامی که نه تنها خود حائز اهمیت بوده، بلکه همه «دعوت نبوی» در گرو آن معرفی شده است، مسأله امامت و ولایت و در حقیقت موضوع مربوط به آنچه که در «غدیر خم» اتفاق افتاده است، می‌باشد. واقعه غدیر خم، بزرگترین حادثه تاریخ اسلام پس از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. این حادثه، در زبان قرانی، امضا کننده تحقق «دعوت نبوی» است. به عبارت دیگر اگر اعلام امامت در غدیر خم به‌هر دلیلی صورت نمی‌گرفت، در حقیقت، وظیفه نبوت انجام نگرفته بود. برخورد الهی با چنین مسال‌های آنقدر بزرگ و سترگ است که بیان کننده اهمیت امامت، ولایت و

حاکمیت الهی بیش از هر امر دیگر در جامعه انسانی است. قران کریم می‌فرماید: «یَا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ یَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا یَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِینَ» (مائده: ٦٧) (ای پیامبر، آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن؛ و اگر نکنی پیامش را نرسانده‌ای. و خدا تو را از [گزند] مردم نگاه می‌دارد. آری، خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند).

دوره دوم: حکومت علوی و ترسیم حاکمیت عملی اسلام

غدیر خم، در همان آرامش خود، پیام مهم پیامبر عظیم اسلام(صلی الله علیه و آله) را در خود فرو برد و سال‌ها بعد، پس از عروج حضرت محمد(صلی الله علیه و آله) به ملکوت اعلا، بر بی‌عهدی و بی‌وفایی مسلمانان صدر اسلام که رحمت و عطوفت و گذشت پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) را دیده و از آن بهره‌مند شده بودند، گریست. صدای گریه آن برکه آرام، هنوز در گوش عالم پیچیده است. غدیر، امامت را درک کرد، اما انسان‌های آن زمان، آن را نفهمیدند یا نخوانستند آن را بفهمند.

سال‌ها گذشت تا جامعه اسلامی، نیازمند ولایت شد. در حقیقت، این شرایط اجتماعی بودند، که حق را به مردم نشان دادند. این موضوع خود، می‌تواند یک رویکرد مهم اجتماعی تلقی گردد که چگونه شرایط می‌توانند درک انسان را تعدیل یا تغییر داده و به نمایش بگذارند. اما اگر «حق» تجلی عینی- واقعی پیدا نکند و مصداق آن برای جامعه روشن نگردد، شرایط اجتماعی نیز نمی‌توانند، انسان گمشده در هیاهوی مشکلات زندگی را رهنمون گردند.

حضرت علی(علیه السلام) در دوران کوتاه حکومت خود، حاکمیت عملی اسلام را تجسم داد. این دوران کوتاه به اندازه تاریخ انسانی، شیوه چگونگی حکومت کردن را بیان می‌کند. بنابراین، اگر اولین حرکت حاکمیت اسلام، با تأسیس «مدینه النبی» و بنیان گذاری اولین حکومت اسلامی در عصر نبوی و با اختیار و هدایت پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) صورت گرفت، دومین حرکت، «حکومت

علوی» است که با درخواست مردم و فشار آنان تشکیل گردید.

دوره سوم: صلح حسنی برای حفظ اسلام و مسلمانان

صلح حضرت امام حسن علیه‌السلام با معاویه، یکی از حساس‌ترین مقاطع مربوط با حاکمیت اسلامی در تاریخ اسلام است. اگر نمونه آغازین حکومت اسلامی کاملاً اختیاری و دومین نمونه، به صورت نیمه اختیاری بود، سومین حرکت مربوط به حکومت اسلامی به شدت در شرایط اجباری شکل گرفت. صلح حسنی، هیچ‌گاه در شرایط عادی و نرمال تاریخ اسلامی شکل نگرفت. اما توانست اسلام و مسلمانان را بیمه کند و حیات هر دو را در تاریخ ادامه دهد.

دوره چهارم: مبارزه حسینی برای تحقق حکومت اسلامی

مبارزه حضرت امام حسین علیه‌السلام با فساد حاکم و سلطه اموی، یک مبارزه برای اصلاح یا تعدیل وضع حاکم نبود، بلکه برای ساقط کردن حکومت ظالم و فاسدی بود که به ناحق، حکومت را از آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله غصب کرده بود. این مبارزه، مبارزه‌ای برای تحقق حاکمیت الهی بر روی زمین بود. حرکت سید الشهدا علیه‌السلام، یک مخالفت اساسی با حاکمیت اموی بود و امام علیه‌السلام در صدد ساقط کردن این حاکمیت غصبی و برقراری حکومت ناب اسلامی بود.

شهادت امام حسین علیه‌السلام، اگرچه تحقق برقراری حکومت اسلامی واقعی را به عقب انداخت اما بزرگترین عاملی برای تمام حرکت‌های بعدی مسلمانان در طول تاریخ در تلاش برای برقراری این حاکمیت گردید.

دوره پنجم: پذیرش ولایت‌عهدی رضوی زمینه‌سازی برای انتقال حاکمیت

پذیرش ولایت‌عهدی توسط حضرت امام رضا علیه‌السلام، اگرچه در شرایط غیر مطلوب و با فشار و تهدید مأمون صورت گرفت، اما نشان‌دهنده ضرورت بازگشت حکومت اسلامی به اولاد پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است. این حرکت نیز به

نـوعی نیمـه اختیـاری بـه معنـای ایجـاد شـرایط اجبـاری بـرای پـذیرش ولایت‌عهدی از یک سو و پذیرشی است که بـه‌هـر دلیـل امـام معصـومﷺ، حداقل در انظار عموم مردم، آن را پذیرفته بود، از سوی دیگر است.

به عبارت دیگر، یک حرکت نیمه اختیاری دیگـر در رابطـه بـا موضـوع حکومت اسلامی شکل گرفته است که از اول نیز مشخص بود که پایان خوبی نخواهد داشت، و همان‌گونه نیز شد و به شهادت امام رضاﷺ منجر گردید.

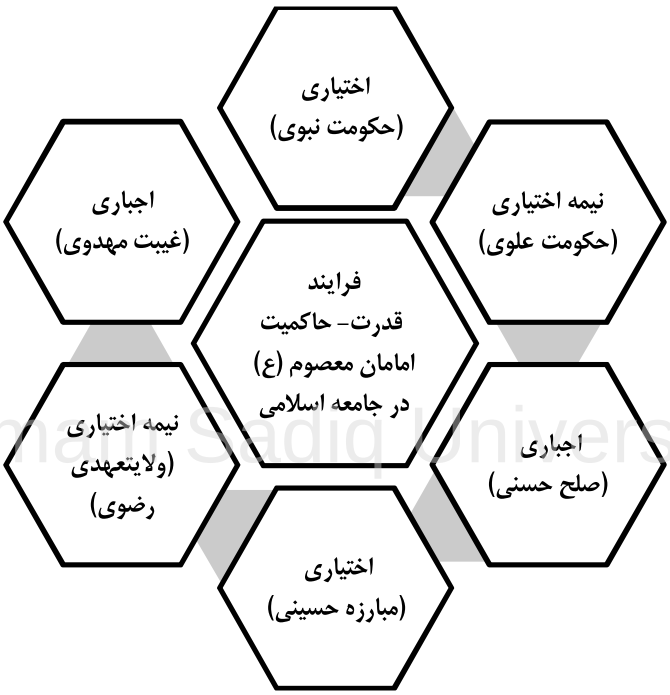
دوره ششم: غیبت مهدوی زمینه‌ساز حکومت جهانی اسلام

غیبت حضرت امام مهدی ﷺ یک اقدام اختیاری نیست. یک حرکتی اسـت که تابع دستور الهی با توجه به شرایط به وجود آمده در جهان اسـلام بـرای زمینه سازی بعدی در جهت تحقق حکومت جهانی اسلام اسـت. امـا، ایـن اقدام اجباری، بیش از یک غیبت عادی، یک حرکـت سـازماندهی شـده در تلاش برای برقراری حاکمیت جهانی اسلام تلقی می‌شود. این تلقی در مورد پیروزی نهایی حق بر باطل و تشکیل حکومت عدل الهی نه تنهـا در عقایـد حقه شیعی یک امر مسلمی است، حتی در میان دیگر مسلمانان نیز یـک امـر قطعی است. حتی غیرمسلمانان نیز، در شرایط کنونی جهان، به دنبال عدالت گمشده بوده و تشکیل حکومت مبتنی بر عـدل و برابـری را یـک ضـرورت نهایی برای جامعه انسانی می‌داند.

حرکت مهدوی برای غایب شدن در حقیقت، یک استراتژی اجباری بود که به جای حضور در خطر، گذر از خطر را با شیوه‌ای دیگـر ترسـیم کـرده اسـت کـه در عـین وجـود خطـر، بتوانـد هـدایت جامعـه را نیـز از «ورای حجاب‌هـا» عهـده‌دار باشـد. از ایـن نظـر، غیبـت مهـدوی، خـود نـوعی از «حکومت پنهانی» است و به‌همین دلیل است زمانی که شرایط مهیا گردد، در حقیقت آن «حکومت» ظهور خواهد کرد. این ظهور، تنها ظهور آن حضـرت و عیان شدن وی نیست، که ظهور حکومت وی است، حکومتی که در پنهان بنیان‌های آن گذاشته شده است.

نمودار شماره (۳) نشان‌دهنده فرایند وضعیت قدرت- حاکمیت امامان معصوم علیهم‌السلام در جامعه اسلامی، از منظر «اختیاری- نیمه اختیاری- اجباری» است.

نمودار شماره (۳) فرایند وضعیت قدرت- حاکمیت امامان معصوم علیهم‌السلام در جامعه اسلامی



نمودار شماره (۳) بیانگر دو مرحله‌ای مشخص در تاریخ اسلامی است که این دو مرحله از سه حالت برخوردار است که عیناً در طول تاریخ تکرار می‌شوند: وضعیت اختیاری، وضعیت نیمه اختیاری و وضعیت اجباری.

تشکیل حکومت نبوی، یک حرکت اختیاری است که پس از آن حکومت علوی که نیمه اختیاری است و صلح حسنی که کاملاً در شرایط اجباری صورت گرفته بود، بیانگر سیر تحول قدرت- حاکمیت در بخشی از

تاریخ اسلامی که «مرحله اول» را تشکیل می‌دهد. این تحول در «مرحله دوم» عیناً با همان وضعیت از مراحل اختیاری (مبارزه امام حسین ؑ)، نیمه اختیاری (ولایت‌عهدی امام رضا ؑ) و اجباری (غیبت امام مهدی عج) گذشته است.

مرحله دوم بیانگر نوعی از تجربه واقعی امامت در سایه شرایط به وجود آمده در جهان اسلام است که تداعی‌کننده وضعیت مرحله اول می‌باشد.

در همه این مراحل، انواعی از گفتمان‌های گوناگون از طرف امامان معصومؑ ظهور یافته‌اند که کاملاً بیانگر شناخت دقیق آنان از وضعیت تاریخی- اجتماعی جهان اسلام در آن زمان است.

شناخت زمینه عامل اساسی کشف گفتمان

شناخت و کشف گفتمان حاکم در هر دوره زمانی که می‌تواند کوتاه یا حتی بلند باشد، نیازمند کشف و شناخت زمینه‌های خلق آن گفتمان است. به عبارت دیگر، کشف ناگفته‌ها و حتی گفته‌های دقیق یک گفتمان به معنای تحلیل آن گفتمان، نیازمند شناخت کافی از زمینه‌های خلق و پیدایش آن گفتمان است. به‌همین دلیل، فهم زمینه و بافت عامل اساسی در تحلیل گفتمان است (بشیر، ۱۳۸٤ش).

یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر زمینه‌ای در تحلیل گفتمان امامان معصومؑ فهم شرایط قدرت–حاکمیت اسلام در زمان حیات آنان است. قدرت، یکی از عناصر اصلی و مؤثر در تولد گفتمآنها است (Foucault, 1972). قدرت نه تنها در عرصه خلق گفتمان، بلکه در شیوه‌های طرح آن، نحوه گسترش آن، و بالاخره تأثیرگذاری آن به شدت اهمیت دارد.

قدرت در حقیقت، بر دو عرصه «ظهور گفتمان»[1] و «گسترش گفتمان»[2] تأثیر فراوان داشته و می‌تواند در تولد، حیات و حتی مرگ گفتمان تأثیر

1. Rise of Discourse
2. Expantion of Discourse

بسزایی داشته باشد. این قدرت، در هر دو صورت آن، سخت و نرم، عاملی مهم در این زمینه است. بدیهی است که در شرایطی قدرت سخت می‌تواند قدرت نرم را بهمراه داشته باشد (حکومت نبوی، حکومت علوی) و گاهی نیز قدرت نرم می‌تواند تأثیرات خود را بر قدرت سخت بگذارد (صلح حسنی، ولایت‌عهدی رضوی).

گفتمان هر امام معصوم (علیهم‌السلام) در هر یک از مراحل شش گانه در فرایند قدرت- حکومت اسلام (نمودار شماره: ۳) تا اندازه زیادی بر اساس شرایط و وضعیت آن قدرت خلق شده است. بدیهی است که در مطالعات عمیقتر می‌توان تأثیر هر یک از مراحل شش گانه مزبور بر امام معصوم قبل یا بعد از آن مرحله را بر همین پایه مورد تحلیل قرار داد و ابعاد آن را شناخت. بنابراین، در این زمینه می‌توان نوعی از «تکمیل گفتمانی» یا «تعمیق گفتمانی» و یا زمینه سازی برای «شیفت گفتمانی» را کشف کرد که امامان قبل یا بعد از این مراحل عهده‌دار آن بوده‌اند.

مساله ولایت‌عهدی امام رضا (علیه‌السلام)، که بخشی از آن به دلیل اجبار مأمون و بخشی از آن به انتخاب امام برای انتخاب شهادت یا ولایت‌عهدی (اعلام الهدایه، ۱٤۳۰ هـ‌ق/۲۰۰۹ م) به وجود آمده بود، زمینه‌ساز دوره عسکریین (علیهماالسلام) است که این دوره را می‌توان (ادامه مبارزه منفی و آماده‌سازی برای غیبت) نامید (بشیر، ۱۳۹۱ش/ ب). این مرحله به شدت برای زمینه سازی بعدی یعنی دوره «غیبت و انتظار» تأثیرگذار است.

به عبارت دیگر، مباحثی که درباره ولایت‌عهدی چه از منظر حکومت عباسی (دوره مأمون) و چه از منظر امام هشتم (علیه‌السلام) در مناظرات و غیره مطرح گردیده، نوعی از زمینه سازی برای مراحل بعدی مبارزه و تثبیت ضرورت انتقال حاکمیت به اهل بیت (علیهم‌السلام) و توقف غصب اجباری حکومت اسلامی توسط دیگران است.

کشف گفتمان امامان معصوم(ع)

یکی از مهم‌ترین اقداماتی که باید در حوزه شناخت امامان معصوم(ع) صورت گیرد، کشف گفتمان آنان از طریق شناخت زمینه‌های خلق گفتمان و فهم عناصر اصلی آن است. شناخت زمینه‌های خلق گفتمان، همان‌گونه که گفته شد، به شدت به قدرت- حاکمیت اسلام در دوره هر امام معصوم(ع) بستگی دارد. قدرت حاکم یا در حقیقت شرایط به وجود آمده توسط حاکمیت، ترسیم کننده بخش مهمی از نقشه حرکت امامان معصوم(ع) در دوران زندگی بوده است. بر پایه همین شرایط و اقتضاآت آن، گفتمان‌های گوناگونی خلق می‌شوند که کاملاً بر پایه تدبیر، درایت، بصیرت و سیاست هر امام معصوم(ع) با توجه به شناخت کامل وی از شرایط زمان استوار می‌باشد.

چنانچه این شرایط مربوط به قدرت – حاکمیت، به‌خوبی شناخته شود و رابطه آن با هر امام(ع) تعیین گردد، می‌توان بر اساس آن بسیاری از گفتمآنها مربوط به آن دوره را نیز با تحلیل عناصر و دال‌های اساسی آن مورد شناسایی قرار داد.

قطعا گفتمان‌های مربوط به هر دوره شامل گفتمان‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و دینی به عنوان مهم‌ترین حوزه‌های گفتمانی می‌باشد. چنانچه گفتمان‌های حاکم بر این چهار حوزه، برای هر امام معصوم(ع) مشخص گردد می‌توان با کشف عناصر و دال‌های اساسی حاکم بر هر گفتمان «نقشه گفتمانی» هر دوره را نیز مشخص نمود. این شیوه از «کشف گفتمانی» می‌تواند در تعیین صحت و سقم بسیاری از روایات منسوب به امامان معصوم(ع) تأثیرگذار باشد. در حقیقت، مشخص کردن دال‌های اساسی مربوط به گفتمان هر امام(ع) بر پایه زمینه‌های قدرت- حاکمیت که به شدت بر خلق گفتمان‌های هر دوره تأثیرگذار است، معیاری به دست خواهد داد که این معیار می‌تواند در ارزیابی روایات منسوب به آنان را با دقت بیشتر روبه‌رو سازد.

نگاهی مختصر به دوران امام رضاعلیه‌السلام

حضرت امام رضاعلیه‌السلام، امام هشتم از ائمه اثنی عشر علیهم‌السلام مذهب امامیه و دهمین معصوم از چهارده معصوم است. نام شریف آن حضرت، ابوالحسن علی بن موسی علیه‌السلام ملقب به رضا[1] است. «بنا به قول اکثریت مورخین در سال ۱٤۸ق و به قول اقلیتی از آنها در سال ۱۵۳ق (۱۱ ذیحجه یا ذیقعده یا ربیع الاول) چشم به جهان گشود و در سال ۲۰۳ق از دنیا رحلت فرمود» (مجلسی، ۱٤۱۲ق، ج ٤۹، ص ۲، به نقل از کافی کلینی).

کنیه آن حضرت «ابوالحسن» می‌باشد و چون امام موسی کاظم علیه‌السلام نیز مُکّنی به «ابوالحسن» بوده‌اند، حضرت رضاعلیه‌السلام را «ابوالحسن ثانی» گفته‌اند. مشهورترین لقب ایشان «رضا» بوده است و بنا بر روایتی علت این لقب نیز آن است که: «رَضِی به المُخالِفُون من أعدَائِه کما رَضِی به المُوافِقُون من أولیائِه و لَم یکُن ذَلکَ لأحدٍ مَن آبائِه علیهمُ السلامُ فلذلِکَ سُمّی من بَینهم بالرضَا..» (ابن بابویه، ۱۳٦۳ش، ج۱، ص۱۳). یعنی هم دشمنان مخالف و هم دوستان موافق به (ولایت‌عهد او) رضایت دادند و چنین چیزی برای هیچ یک از پدران او دست نداده بود، از این رو میان ایشان تنها او به «رضا» نامیده شد» (جانی‌پور و تقویان، ۱۳۹۲ش، ص ۵۱).

گفته می‌شود که نام مادر آن حضرت «ام ولد» می‌باشد. اگرچه نام‌های دیگری از قبیل «الخیزران المرسیه»، «شقراء النوبیه»، «سکینه النوبیه»، و «ام البنین» برای آن نیز گفته شده است (مجلسی، ۱٤۱۲ق، ج٤۹، ص ۳).

همچنین آمده است که وی از کنیزانی است که از مولای خود فرزندی به جهان آورده بود و زادگاه وی شمال آفریقا یا مغرب مراکش بوده است[2].

---

۱. گفته می‌شود که مأمون حضرت را «رضا» ملقب کردند اما شیخ صدوق از جمله کسانی است که به استناد روایتی از «بزنطی» به نقل از حضرت امام محمدتقی علیه‌السلام می‌نویسد: «خداوند آن مولود را به رضا مسمی گردانید برای آن که پسندیده خدا بود و..» (قمی، ۱۳۵۰ق، ص۲۹۸).

۲. با توجه به این‌که در برخی از لغت نامه‌ها آمده است که منطقه نوبه و به تبع آن زبان نوبی، در شمال

ادامه در صفحه بعد

«امام رضا(ع) تا سال ۲۰۱ق. در مدینه بوده و در رمضان همین سال وارد مرو شده و همان‌گونه که گذشت در ۲۹ صفر سال ۲۰۳ق ق به شهادت رسیده است.[۱]» (جعفریان، ۱۳٦۸ش، ص ۲۳).

ضرورت به‌کارگیری تحلیل گفتمان

تحلیل گفتمان، یک روش کیفی ساده نیست، در این روش رابطه میان متن و زمینه، معناهای زبرین و زیرین و گفته‌ها و ناگفته‌ها که در بسیاری از مواقع کشف آنها به شدت سخت و نیازمند دقت و ظرافت ویژه‌ای است، مورد

آفریقا و مخصوصا در بخش سودان و مصر (بیشتر سودان) است، بنظر می‌رسد که ذکر منطقه شمال آفریقا به‌طور کلی صحیح می‌باشد. لغت نامه دهخدا در این زمینه توضیحاتی داده است که مناسب است به لحاظ اهمیت تاریخی آورده شود. نوبه: لغت نامه دهخدا (۱۳۲۸ش): نوبه. [بَ] (اِخ) ولایتی از زنگبار (برهان قاطع). ولایتی از بلاد سودان از اقلیم اول به جنوبی مصر بر کنار رود نیل، و آن واسطه است میان صعید مصر و حبشه، و در آن دیار زرافه بسیار بود که به عربی اشترگاوپلنگ را گویند و تختگاه آن ولایت را دمقله گویند و منسوب به آن ملک را نوبی خوانند (از انجمن آرا). نوبه شامل بلاد پهناوری است در جنوب مصر و مردم آنجا نصاری باشند و اول بلاد ایشان پس از اسوان است و اسم شهر نوبه «دمقلة» است و آن پایتخت شاه است که بر ساحل نیل واقع است (حاشیه برهان قاطع از معجم البلدان). نوبه یا ساحل طلا، ناحیه‌ای است به افریقا که شامل نیمه شمالی سودان است و قریب۳ میلیون سکنه دارد (از حاشیه برهان معین). منطقه‌ای است در امتداد ساحل نیل، از جنوب اسوان تا دنقله در سودان، قسمتی را که در مصر، بین اسوان و وادی حلفا واقع است نوبه سفلی و قسمت دیگر را که در سودان واقع است نوبه علیا نامند. مردم آنجا به لغت خاص خود، زبان نوبی، سخن می‌گویند. فراعنه مصر به خاطر تأمین راه تجارتی به سودان در این منطقه شهرها و قلعه‌ها و پرستشگاههای بسیار بنا کردند. در نیمه قرن چهارم م . مسیحیان بر آن ناحیه تسلط یافتند. از آغاز ظهور اسلام دین اسلام در نوبه رواج یافت و سرانجام با فتح دنقلة به دست مسلمانان دولت مسیحیان در این منطقه منقرض گشت. هم اکنون نیمی از سرزمین نوبه جزو مملکت مصر و نیم دیگر جزو سودان است (*الموسوعة العربیة المیسرة*، ص ۱۸۵۰م).

۱. حمد الله مستوفی، ۱۳۶۱ش، ص ۲۰۵؛ ابن طقطقی، ۱۳۵۰ق، ص ۳۰۱؛ ابن حجر، ۱۳۷۷ق، ج۷، ص۳۸۷، از جمله کسانی هستند که تصریح کرده‌اند امام علی بن موسی الرضا(ع) را به فرمان مأمون زهر دادند و مسموم کردند.

مطالعه و بررسی قرار می‌گیرند. این رابطه اهمیت بسزایی در کشف ناگفته‌ها بر اساس فهم گفته‌ها دارد. در حقیقت، مطالعه گفتمان‌ها به شدت به زمینه یا بافت[1]، موقعیت[2]، شرایط[3] و عوامل مؤثر[4] در خلق متن بستگی دارد. به عبارت دیگر، چرایی، چگونگی و چیستی متن در سایه فهم زمینه یا کشف رابطه آن با زمینه تبیین می‌گردد. این تبیین، نه تنها دال‌های اساسی، روابط درون متنی، مفصل بندی‌های ممکن، بینامتنیت‌های درون و بیرون گفتمانی را مشخص می‌کند، بلکه فراتر از آن، قدرت ورای گفتمان را که تأثیر زیادی در خلق گفتمان دارد را شناسایی می‌کند. قدرت در این فرایند گفتمانی، عنصر اصلی تولد گفتمان است (فوکو، ۱۳۹۱).

تاکنون روش‌های مختلفی برای تحلیل گفتمان ارائه شده‌اند، اما نگارنده روشی به نام «روش عملیاتی تحلیل گفتمان» (پدام)[5] ارائه داده است که معتقد است این روش می‌تواند به شکل فرایندی و منظم تحلیل مزبور را انجام و به نتایج مشخص و با روایی کافی برساند.

روش «پدام» اگرچه روشی است که مشخصاً در تعدادی از کتاب‌ها، مقاله‌های علمی-پژوهشی، پایان‌نامه‌ها و طرح‌های پژوهشی مطرح و ارائه شده است، اما این روش برای تحلیل متون دینی، به‌ویژه احادیث و روایات معصومین (علیهم‌السلام) مراتبی را تعیین کرده است که تا اندازه‌ای با روش اصلی برای متون عادی غیر روایی متفاوت می‌باشد. به عبارت دیگر، روش «پدام» می‌تواند، برای پیام رسانه‌ها، متون سیاسی - اجتماعی و نیز متون دینی نسخه‌های متمایزی را در سایه روش اصلی تجویز کند تا به نتایج مناسب و مطلوب دست یابد.

1. Context
2. Situation
3. Conditions
4. Effective factors
5. Practical Discourse Analysis Method (PDAM)

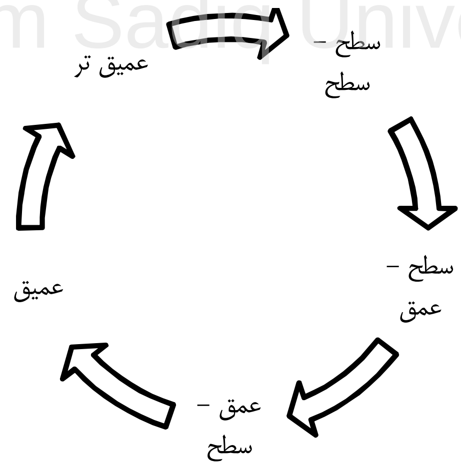
نگاهی به روش «پدام»

درباره تحلیل گفتمان، روش‌های گوناگونی تاکنون ارائـه شـده اسـت. روش ون دایــک (۱۳۸۹)، روش فــرکلاف (۱۳۷۹) و روش لاکــلاو و موفــه (Laclau, and Mouffe, 1985) از مهم‌ترین ایـن روش‌هـا هسـتند. هـر یـک از ایـن روش‌ها رویکردی خاص برای خود دارد منتهی نوعی ابهام در شیوه عمل در آنها وجود دارد و به تعبیر دیگر نمی‌توانند نوعی از عینیت را بازنمایی کنند.

روشی که در اینجا برای تحلیل پیشنهاد می‌شود، روش تحلیل بـه شـیوه پدام PDAM (روش عملیاتی تحلیل گفتمان) می‌باشد.

روش پدام از سه مرحله کلان توصیف، تفسیر و تبیین و پنج سطح تحلیل که عبارتند از سطح – سطح، سطح – عمق، عمق سطح، عمیـق و عمیـق‌تـر تشکیل شده است (نمودار شماره: ٤) (بشیر، ۱۳۹۱ش/ الف، ص ۱۱).

نمودار شماره (۴): سطوح مختلف تحلیل گفتمانی طبق روش پدام (PDAM)



سه سطح اول در حقیقت نوعی از توصیف است امـا ایـن توصـیف، بـا تکیه به اصل متن، معناهای هژمونیـک و ضـمنی مـتن بـا انتخـاب جمـلات همسو با هدف تحلیل، کشف رابطه میان معناهای مشترک در جملات همگرا

در متن و نهایتاً قرائت معناهای جملات همسو در متن با سایر معناهای مستخرج از جملات دیگر متن، به طور کلی، صورت می‌گیرد. این مرحله حرکت در داخل متن از سه جهت: متن هدفدار، متن همسو و متن مورد تحلیل است.

مراحل تحلیل با روش پدام

اول: مرحله توصیف

در اینجا با سه سطح از تحلیل روبه‌رو هستیم. این سه سطح اولین حرکت تحلیل‌گر برای دست‌یابی به معنای نهایی متن می‌باشد. این مرحله شامل سه سطح است:

(۱) سطح – سطح: مقصود از سطح – سطح قرائت متن با رویکرد معنای آشکار، تحت اللفظی و هژمونیک است. در اینجا قرائت متن نباید یک قرائت گزینشی باشد، اگر چه پس از قرائت کل متن، انتخاب متن هدفدار یکی از مهم‌ترین مراحل آن به شمار می‌آید. به‌عبارت دیگر تحلیل‌گر در آغاز باید متن را به طور کامل و بدون هیچگونه سوگیری یا گزینش مورد توجه قرار دهد. سپس در همین مرحله نیز باید انتخاب متون هدفدار با توجه به کلیت متن صورت گیرد. بنابراین در این مرحله باید دو کار اصلی صورت گیرد: ۱. قرائت کل متن و ایجاد شناخت ذهنی کافی برای تمامیت متن؛ ۲. گزینش متون هدفدار برای تحلیل‌های بعدی که رابطه مشخصی را میان معنا و هدف تحلیل ایجاد نمایند. در اینجاست که می‌توان گفت هر تحلیل‌گر می‌تواند در گزینش متون هدفدار با تحلیل‌گر دیگر متفاوت باشد. منشا این تفاوت اساسا بستگی به هدف تحلیل دارد. این سطح از تحلیل به نام «برداشت از اصل متن» نامگذاری شده است. برداشت از اصل متن به معنای گزینش متون هدفدار برای تأمین رابطه معنا و هدف است.

(۲) سطح – عمق: مقصود از سطح – عمق، کشف معناهای فراتر از معناهای تحت اللفظی متون گزینشی است. این سطح از تحلیل به نام

«جهت‌گیری و گرایش متن» نامگذاری شده است. متون گزینشی در حقیقت همان «جملات» یا «گزاره‌هایی» هستند که از متن کلی مورد تحلیل انتخاب می‌شوند. در این سطح، امکانات معنایی متن گزینشی، بدون توجه نهایی به معناهای سایر متون موجود در متن سنجیده و نوشته می‌شوند. به عبارت دیگر خروج از معنای تحت اللفظی در این سطح و درج معنای ضمنی اولیه باید در راستای هدف تحقیق باشد.

(۳) عمق – سطح: مقصود از عمق – سطح، کشف معناهای ممکن متن گزینشی با توجه به سایر جملات موجود در متن اصلی است. این رابطه معنایی فراتر از متون گزینش شده برای تحلیل است و باید شامل کلیه متن شود. به عبارت دیگر اگر در سطح – سطح گزینش متون براساس هدف تحقیق صورت می‌گیرد و در مرحله سطح – عمق نوعی از گزینش معنایی ضمنی در راستای هدف تحقیق برای متن انتخاب شده انجام می‌شود، در سطح عمق – سطح این معنای به دست آمده باید با کل معناهای ضمنی متن، مورد مقایسه قرار گرفته و معنای به دست آمده جدید مورد توجه قرار گیرد. این سطح از تحلیل به نام «تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش‌های متن» نامگذاری شده است.(بشیر، ۱۳۹۱ش/ الف، ص۱۳-۱٤).

دوم: مرحله تفسیر

تحلیل گفتمان در سطح «عمق – عمق» دارای دو بعد تحلیلی است: (۱) سطح عمیق و (۲) سطح عمیق‌تر. مرحله عمیق را می‌توان مرحله تفسیر نامید. این مرحله در روش پدام به نام «سطح عمیق» نامیده شده است که در این سطح«تحلیل بینامتنیت ذهنی تحلیل‌گر و بینامتنیت‌های مرتبط» با توجه به معناهای ضمنی به دست آمده از تحلیل سطح «عمق – سطح» انجام می‌گیرد. در روش پدام، در مرحله سوم که به نام مرحله تبیین است، سطح عمیق‌تر مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

در حقیقت در این سطح «عمیق» باید نوعی از همگرایی معنایی میان دو

سطح «عمق – سطح» و «عمق– عمق» صورت گیرد و معنای ضمنی به دست آمده از سطح «عمق – سطح» با معناهای متکی بر بینامتنیت ذهنی تحلیل‌گر و نیز بینامتنیت‌های مرتبط در سطح «عمق – عمق» با یکدیگر تلفیق و معنای جدیدی که در راستای هدف تحقیق است، خلق شود (همان‌اثر، ص۱۵).

سوم: مرحله «تبیین»

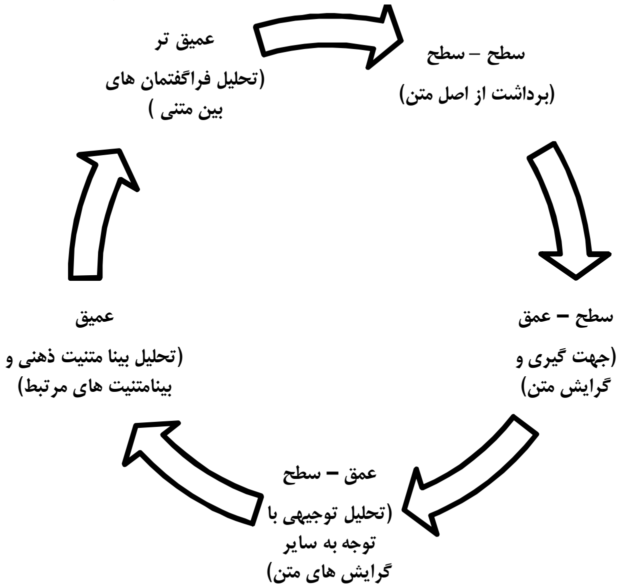
تحلیل گفتمان در سطح عمیق‌تر را می‌توان «مرحله تبیین» نامید. این مرحله در روش پدام به نام «سطح عمیق‌تر» نامیده شده است که در این سطح «تحلیل فراگفتمان‌های بین متنی» با توجه به معناهای ضمنی به دست آمده از تحلیل سطح «عمیق» انجام می‌گیرد.

سطح عمیق‌تر تحلیل، مرحله حساس تحلیل است. در این مرحله تحلیل‌گر روابط کشف شده میان متن و زمینه را با توجه به فرامتن، مورد توجه قرار می‌دهد. فرامتن در این مرحله هر مسأله‌ای هست که می‌تواند در خلق متن و زمینه وابسته تأثیرگذار باشد یا با آنها رابطه ایجاد کند. فرامتن، گرچه خروج از معناهای متن و کشف روابط وسیع خارج از متن است اما به هیچ وجه نمی‌تواند با جهت‌گیری‌ها و گرایش‌های اصلی متن در تعارض باشد بلکه باید همه این موارد در جهت تکمیل یکدیگر حرکت کنند. در این مرحله عمدتا کلیه مسایل مرتبط با متن و زمینه از فرامتن‌های مختلف، توسط تحلیل‌گر مورد توجه قرار گرفته و معناهای پنهان و ناگفته‌ها مورد جست و جو و نهایتاً کشف قرار می‌گیرند.

روایی تحلیل گفتمان نیز در صورتی است که ناگفته‌های کشف شده بتواند میان سه عنصر اصلی، «متن»، «زمینه» و «فرامتن» یک رابطه منطقی و مورد قبول ایجاد کند، کشف معناهای پنهانی و ناگفته می‌توانند از روایی لازم برخوردار باشند، در غیر این صورت تحلیل با مشکل جدی روبه‌رو می‌شود (همانجا).

نمودار شماره (۵) نمایانگر مراحل اجرایی روش پدام است.

نمودار شماره (۵): پنج سطح تحلیلی در روش پدام



مراحل اجرایی روش پدام

برای اجرای پنج سطح تحلیل به روش پدام معمولاً از ستون‌های مختلف در جداول تحلیلی استفاده می‌شود.

ستون‌های مورد نظر، مراحل فرایندی تحلیل را نشان می‌دهند. هر مرحله باید مکمل مرحله قبل از آن باشد. این مراحل فرایندی، از جهت دیگر بیانگر، غنی سازی معنایی متن با توجه به «زمینه‌ها» «بینامتنیت‌ها» و «فراگفتمان‌ها» است.

توجه دقیق به هر ستون و درج معنای مطلوب، معقول و قابل قبول (به‌طور نسبی) در تحقق فرایند علمی تحلیل به شدت حائز اهمیت است. هرگونه اختلال در کشف و درج معنا قطعاً تحلیل نهایی را دچار اختلال خواهد کرد.

در اینجا باید اشاره کرد که مراحل اجرایی روش پدام برای متون دینی و

غیردینی متمایز می‌باشند. این تمایز به معنای، تغییر اساسی در فرایند تحلیل نیست، بلکه عمدتاً جهت‌گیری‌های تحلیل مورد توجه بوده که در متن غیردینی، به گونه‌ای متفاوت با متن دینی مورد توجه قرار می‌گیرند. در اینجا روش اجرایی پدام برای تحلیل متون غیر دینی مورد تشریح قرار می‌گیرد.

روش اجرایی پدام برای تحلیل متون غیر دینی

همان‌گونه که گفته شد، این روش دارای ۵ ستون است که هر ستون با نام خاصی به شرح ذیل تعیین شده است (جدول شماره: ۱)

تبیین ستون‌های تحلیلی در روش پدام

ستون اول: «برداشت از اصل متن»، در حقیقت، انتخاب متن موجود، متن هدفمند، متن همسو و متن نهایی مورد تحلیل را نشان می‌دهد (نمودار شماره: ٦). برای تحلیل گفتمان، اولین گام که در ستون اول مشخص شده است چهار اقدام مهمی دارد که باید به شکل دقیق انجام گیرند. اشتباه در اولین گام، قطعاً تحلیل را فاقد روایی لازم خواهد کرد. به‌همین دلیل انتخاب متن موجود، نه تنها در روایی نهایی تأثیرگذار است، بلکه هر گونه اشتباه در انتخاب این متن می‌تواند در تعیین نمونه نهایی متن مورد تحلیل نیز مؤثر باشد.

(۱) انتخاب متن موجود: انتخاب متن مناسب از متون موجود درباره یک موضوع مورد نظر برای تحلیل، اگرچه ساده بنظر می‌رسد، اما نیازمند آگاهی، بررسی، دقت و بصیرت لازم است که از میان متون مختلف، متنی انتخاب شود که قدرت بازگو دهندگی گفتمانی را داشته باشد. در اینجا «واحد متن» سند کامل است، مثلا: سرمقاله یک روزنامه، متن یک سخنرانی، یک فیلم سینمایی، یک سریال تلویزیونی، و امثالهم.

(۲) انتخاب متن هدفمند: متن هدفمند ناظر به انتخاب متنی است که بازگو کننده همه یا بخشی از هدف مورد نظر در تحلیل است. این متن می‌تواند یک پاراگراف، یک گزاره، یا یک جمله باشد. متن هدفمند، متنی است که با هدف کلی تحقیق همسو است. این همسویی، یک همسویی کلی

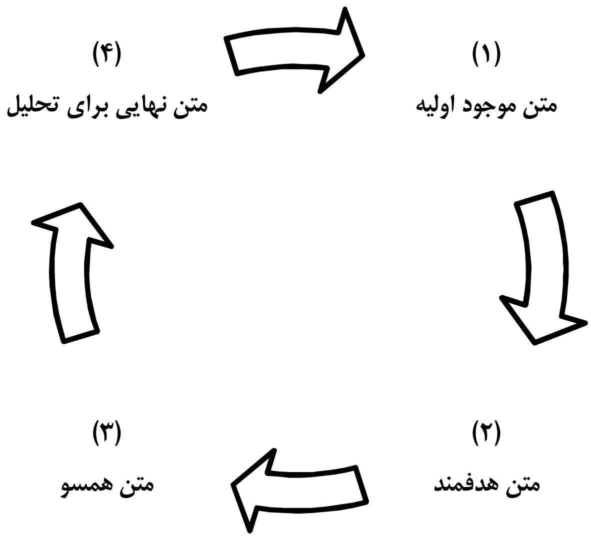
است که نوعی از جهت‌گیری کلان را میان متن انتخاب شده و هدف کلی نشان می‌دهد.

(۳) انتخاب متن همسو: متن همسو، عمدتا در جملات انتخاب شده از میان متن هدفمند، تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، کوچکترین واحد تحلیل یعنی «جمله» در اینجا مد نظر است که با اهداف جزئی‌تر تحقیق همسو هستند. این اهداف در حقیقت، بیانگر عناصر، دال‌ها، و محورهای مهم گفتمانی است که می‌توانند تبیین کننده تفصیلی هدف مورد نظر باشند. نامیدن این ستون به عنوان «سطح- سطح» ناظر به چگونگی همین انتخاب است که بیش از آن‌که به عمق معنایی متن نگاه شود، در مرحله آغازین، ظهور معنایی زبرین، عامل اساسی انتخاب متنی است که می‌تواند همسو با اهداف تحلیلی مورد نظر باشد.

متن همسو، مهم‌ترین متنی است که مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در همین جا است که می‌توان گفت نوعی از «روش استقرایی» بر تحلیل حاکم است که از واحد جزئی آغاز و به یک جمع‌بندی کلی پایان می‌یابد. مراحل مختلف فرایندی «روش پدام» در حقیقت بر همین اصل مهم استوار می‌باشند.

(٤) متن نهایی مورد تحلیل: متن نهایی مورد تحلیل از متون همسو انتخاب می‌شوند که در نهایت مورد تحلیل قرار می‌گیرند. تأکید بر متن نهایی مورد تحلیل به این دلیل است که در برخی مواقع که متون همسو از نظر کمی و حجمی فراتر از مرز «حدّ اشباع» برای تحلیل است، می‌توان از متون مزبور، نمونه‌هایی از متن نهایی برای انجام تحلیل را انتخاب نمود.

نمودار شماره (۶): حرکت در داخل متن: کشف روابط توصیفی



ستون دوم: تعیین «جهت‌گیری و گرایش متن» است که پس از تعیین متن نهایی مورد تحلیل و درج آن در ستون اول انجام می‌گیرد. این متن که می‌تواند عیناً و یا با کمی تغییر، بدون ایجاد تحریف معنایی، نقل شود، بیانگر اولین گرایش معنایی است که بر پایه معنای زبرین استوار است. این جهت‌گیری[1] و گرایش[2]، یک فهم مشترک معنایی عام را باید منعکس کند که بر مبنای تفسیر هال (۱۳۷۸) یک رویکرد «توافقی» را نشان دهد. بنابراین، در ستون دوم تحلیل، نوعی از «فراتر خوانی» از «سطح» به «عمق» را شاهد هستیم. این «خوانش فراتر» در آغاز، تعیین‌کننده «جهت‌گیری معنایی و گرایش محتوایی متن» است. در اینجا سطح معنای زبرین، با سطحی از معنای زیرین که بیانگر جهت‌گیری و گرایش متن است مورد بررسی و در

---

1. Direction
2. Attention

حقیقت کشف قرار می‌گیرد. پیوند این دو سطح «سطح– عمق» پیوند معنای زبرین و زیرین را می‌رساند که حول محور جهت‌گیری و گرایش متن استوار است.

ستون سوم: «تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش‌های متن» ناظر به توجیه عمیق‌تر ارتباطی متن جزئی مورد تحلیل با سایر متون جزئی‌تر داخل متن کلی مورد تحلیل بوده که در صدد کشف معناهای زیرین آن می‌باشد که این معنا هنوز می‌تواند با سطح زبرین متن پیوندی محکم داشته باشد. به عبارت دیگر مرحله «عمق– سطح» بیانگر رابطه عمیق‌تر معنای زیرین متن با معنای زبرین سطح است. این مرحله به نوعی خروج از معنای زبرین و آغاز ورود به معنا یا معناهای زیرین است که در مراحل بعدی به شکل عمیقتر صورت می‌گیرند. در اینجا نگاه از درون متن (جزئی) به بیرون آن متن در داخل متن نهایی مورد تحلیل مورد نظر است. به عبارت دیگر، روابط درون متنی کلیه متون همسوی انتخاب شده برای تحلیل، با متن همسوی مورد نظر در هر بخش انتخاب شده برای تحلیل (متن جزئی) مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته و تلاش می‌شود که به شکل مناسب درج گردد.

ستون چهارم: «تحلیل بینامتنیت ذهنی تحلیل‌گر و بینامتنیت‌های مرتبط» در این ستون که سطح اول «عمق– عمق» را نشان می‌دهد و به نام «سطح عمیق» نامیده شده است، معناهای زیرین و عمیق متن که عمدتا با معنای زبرین و آشکار سطح متن فاصله خواهند داشت، با توجه به بینامتنیت‌های ذهنی تحلیل‌گر و بینامتنیت‌های مرتبط با اصل متن که می‌توانند به نوعی بیانگر دیدگاه بینامتنی تولیدکننده متن است، با نسبت‌های متفاوت، مورد مطالعه قرار خواهند گرفت و محورهای اساسی آنها درج خواهند شد. در حقیقت این محورها می‌توانند دال‌های اساسی گفتمانی تلقی گردند. به عبارت دیگر، در «مرحله عمیق» معناهای محتمل متن با در نظر گرفتن بینامتنیت‌های ممکن که در «ساخت معنایی» متن دخالت داشته یا می‌توانند بر مبنای نگاه

تحلیل‌گر دخالت داشته باشند، استخراج و درج می‌شوند. این معناها با تکیه بر بینامتنیت‌های گوناگون که بخشی از آن متعلق به تولید کننده متن، بخشی به خود متن و بخشی دیگر که شاید بزرگتر از هر دو بخش قبلی باشند، متعلق به تحلیل‌گر می‌باشند، استنباط می‌شوند.

ستون پنجم: «تحلیل فراگفتمانی‌های بین متنی» است که سطح دوم «عمق-عمق» را نشان داده که از سطح عمیق فراتر رفته و به نام «سطح عمیق‌تر» نامگذاری شده است. در این مرحله، فراتر از بینامتنیت‌هایی که تحلیل‌گر با قرائت متن، پلی به ذهنیت تولیدکننده متن و سایر بینامتنیت‌های فرامتنی برقرار می‌کند، میان گفتمان حاکم بر متن و گفتمان‌های بیرون متن یعنی «فراگفتمان‌ها» رابطه معنایی برقرار می‌شود، و محورهای کلانتر که می‌توانند به عنوان «متا-دال‌ها» یا «دال‌های فراتر» تلقی گردند، استنباط و درج می‌شوند.

این ستون مهم‌ترین، بلکه نتیجه و ما حصل فرایند تحلیل به روش «پدام» است. درج این ستون، اگرچه به شکلی است که شامل محورهای کلان و «متا- دال‌ها» می‌باشد، اما در نهایت این محورها و متا-دالها باید به شکل تفصیلی‌تر نوشته شده و روابط بینامتنی درون متن و بیرون متن و نیز گفتمان حاکم بر متن و فراگفتمان‌های موجود در صحنه زمانی و حتی فرازمانی، به معنای حضور در «دوره خلق متن» و نفوذ در لایه‌های زمانی قبل و بعد آن که به معنای نوعی از مطالعه «گذشته تاریخی» و نیز «آینده نگری» به شمار می‌آید، به شیوه استدلالی و تحلیلی به نگارش در آید.

مرحله عمیقتر، دارای مراتبی است که این مراتب بیش از آن‌که دیگر به اصل متن، یا حتی گفتمان حاکم بر متن وابسته باشند، به حضور فعال تحلیل‌گر در صحنه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، دینی و غیره وابسته است که تا چه اندازه‌ای این حضور، وی را با دیدگاه‌ها، بینامتنیت‌ها، گفتمان‌ها، و بحث‌های گوناگونی که می‌توانند با متن مورد تحلیل رابطه

داشته باشند، آشنا کرده است. در حقیقت، در اینجا، تجلی کامل تحلیل‌گر، معنای عملی خود را پیدا می‌کند. تحلیل‌گر در این مرحله، خالق معنا است، معنایی که اگرچه مُلهم از متن مورد تحلیل است، اما تفاوت اساسی با معنای حاکم بر آن دارد. این تفاوت بیش از آن‌که «تعارض معنایی» را منعکس کند، نوعی از «غنی سازی معنایی» است. اگرچه هر نوع برداشت تقلیل گرایانه یا غنی سازانه از معنا، نوعی از تعارض با معنای قبلی یا حداقل تمایز را به‌ویژه در حوزه «ناگفته‌ها» به وجود می‌آورد، اما در حقیقت بیان‌کننده سیالیت معنایی و گسترش گفتمانی است که می‌تواند به مثابه «معنای نهایی متن» مورد تحلیل قرار گرفته، تلقی شود.

جدول شماره (۱): ستون‌های پنجگانه در روش اجرایی «پدام»

(۱) سطح – سطح	(۲) سطح – عمق	(۳) عمق– سطح	(٤) عمیق	(٥) عمیق‌تر
برداشت از اصل متن	جهت‌گیری و گرایش متن	تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش‌های متن	تحلیل بینامتنیت ذهنی تحلیل‌گر و بینامتنیت‌های مرتبط	تحلیل فراگفتمانی‌های بین متنی

فرایند ده مرحله‌ای برای اجرای روش پدام

آنچه که گذشت تبیین فرایند مراحل اجرایی تحلیل گفتمان به روش «پدام» بود. این فرایند به‌طور خلاصه باید با توجه به مراحل ذیل به شکل عملیاتی مورد توجه قرار گیرد. در حقیقت، فرایندسازی ده مرحله‌ای «پدام»، تبیین چگونگی توانمندسازی «شیوه تحلیل»، «قدرت تحلیل‌گر» و «ارائه مناسب تحلیل نهایی» است.

فرایند مزبور به شرح ذیل است.

اول– تشخیص متن مناسب تحلیل: بر اساس

۱– متن موجود

۲- متن هدفمند
۳- متن همسو
٤- متن مورد تحلیل
دوم: فهم کلی متن: بر اساس
۱- تعیین جهت‌گیری جزیی و کلی متن (جهت‌گیری معنایی)
۲- تبیین گرایش جزئی و کلی متن (امکان سنجی گرایش‌های ممکن)
سوم: اطلاعات گسترده: بر اساس داشتن
۱- اطلاعات مربوط به متن
۲- اطلاعات مربوط به زمینه تولید متن
۳- اطلاعات مربوط به بینامتنت‌های مربوط به متن
چهارم: قدرت ارتباط دهی: شامل قدرت متن در بازنمایی ارتباط‌های ذیل و قدرت تحلیل‌گر برای کشف ارتباط‌های مزبور.
۱- قدرت ارتباط دهی درونی متن (جهت‌گیری‌ها و گرایش‌های درونی متن) (معناشناسی درونی متن)
۲- قدرت ارتباط دهی بیرونی متن (ارتباط بینامتنیت‌های درونی و بیرونی متن) (معناشناسی بیرونی متن)
پنجم: تشخیص جهت‌گیری: شامل
۱- جهت‌گیری لفظی
۲- جهت‌گیری معنایی
۳- جهت‌گیری سیاسی- اجتماعی و غیره
٤- جهت‌گیری بینامتنی
ششم: توانایی تحلیل: که هم شامل
۱- تحلیل متن (زبان‌شناختی)
۲- تحلیل زمینه (موقعیتی- «زمینه» و «پس زمینه»)
۳- تحلیل فرامتن (بینامتنی)
٤- تحلیل فراگفتانی (بیناگفتمانی)

هفتم: تعیین محورهای گفتمانی: شامل

۱- درون متنی (سطح- سطح؛ سطح- عمق؛ عمق- سطح)

۲- فرامتنی- بینامتنی (سطح عمیق)

۳- فرامتنی- فراگفتمانی (سطح عمیق‌تر)

هشتم: کشف دال‌های گفتمانی: شامل

۱- تعیین دال‌های شناور

۲- تعیین دال‌های اساسی

نهم: تحلیل نهایی گفتمانی: شامل

۱- تفسیر روابط درونی و بیرونی دال‌های شناور و اساسی

۲- تفسیر روابط بینامتنی درونی و بیرونی متن

۳- تبیین روابط میان متن، زمینه و پس زمینه مؤثر در تولید متن

٤- تبیین روابط درونی و بیرونی گفتمان متن و فراگفتمان‌های مرتبط

دهم: مقایسه گفتمانی: شامل

۱- مقایسه گفتمان متن مورد تحلیل با گفتمان‌های مشابه (مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌ها)

۲- مقایسه زمینه گفتمان متن مورد تحلیل با زمینه گفتمان‌های مشابه (مقایسه موقعیت‌ها و شرایط خلق متن)

مناسب سازی روش «پدام» برای تحلیل متون دینی

روش «پدام» بر سه اصل مهم استوار است که عبارت‌اند از:

اول: کشف روابط میان «متن»، «پیش زمینه»، «زمینه»، «پس زمینه» و «فرامتن».

دوم: تحلیل فرایندی با استفاده از سطوح مختلف سطح و عمق در بازنمایی متن.

سوم: کشف ناگفته‌ها با تحلیل بینامتنیت‌ها و گفتمان‌های درون و برون متن.

این سه اصل، شیوه‌هایی متفاوت روش پدام برای تفکیک متون مختلف از همدیگر، برای انجام تحلیل و اجرای مراحل آن را از یکدیگر متمایز می‌کند.

در روش تحلیل گفتمان بر پایه «پدام» دو عنصر «زمینه» یا «بافت» و «فرامتن» نقش اساسی در خلق و بالتبع، کشف گفته‌ها و ناگفته‌ها که فراتر از معناهای زبرین و زیرین متن است، دارد. بینامتنیت‌ها و گفتمانگونگی‌ها، اگر چه در فرایند تحلیل گفتمان بسیار حائز اهمیت‌اند، اما به عنوان تکمیل کننده رابطه‌ای است که بر اساس مفصل بندی‌های ایجاد شده میان درون و بیرون متن استوار می‌باشند. به عبارت دیگر، بینامتنیت‌های درون و بیرون گفتمانی، بیش از آن‌که در تعیین دال‌های اساسی یا عناصر محوری گفتمان نقش داشته باشند، در تبیین چگونگی دخالت آنها در خلق معنا و در حقیقت «توسعه معنایی» به‌ویژه در ذهن مخاطبان که اساس کلیه رویکردهای مربوط به «قرائت‌های گوناگون» است، نقش محوری دارند.

بر خلاف آنچه که در تحلیل متون غیر دینی، بحث زمینه حائز اهمیت اساسی است، در تحلیل متون روایی به عنوان مصداقی از متون دینی، بینامتنیت‌های درون متنی و بیرون متنی، حائز اهمیت اساسی بوده و در حقیقت، می‌توانند به دلیل عدم ثبت زمینه‌های خلق گفتمان مربوط به روایت‌ها، به مثابه جایگزینی نه کامل بلکه نسبی تلقی گردند.

در حقیقت، کشف روابط بینامتنی درون و برون متنی با متن روایی مورد تحلیل، مهم‌ترین عامل برای کشف گفته‌ها و ناگفته‌ها و تعیین دال‌های مرکزی و سایر موارد مرتبط با این روش از تحلیل است. در اینجا باید تأکید کرد که برخی از گزاره‌های تاریخی را می‌توان به مثابه زمینه‌های خلق گفتمان روایی تلقی کرد، اما این مسأله گاهی باید با نوعی از احتیاط علمی و تأمل پژوهشی مورد توجه قرار گرفته و به مثابه همه زمینه مربوطه به خلق گفتمان تلقی نشود. به عبارت دیگر، اگرچه نوشته‌های تاریخی گاهی می‌توانند منعکس کننده بخشی از زمینه‌های خلق گفتمانی باشند، اما در حقیقت به دلیل برداشت‌های گوناگون و گاهی سوگیرانه در تاریخ نگاری‌های موجود، تکیه کامل بر آنها در تحلیل دقیق گفتمان روایی، یک حرکت نه چندان علمی و گاهی هم یک «انحراف علمی» تلقی می‌گردد.

اگر در سطوح پنجگانه روشن «پدام» برای تحلیل متون غیر دینی، تبیین رابطه متن و فرامتن در زمینه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و غیره در پنج سطح تعیین شده است، در تحلیل گفتمان «متون دینی» این پنج سطح به پنج «فضا» نام گذاری شده است که منعکس کننده «فضای متنی و بینامتنی» مؤثر در خلق گفتمان روایی است. این پنج فضا عبارت‌اند از:

۱- فضای ساختاری
۲- فضای معنایی
۳- فضای ارتباطی
٤- فضای گفتمانی
۵- فضای فراگفتمانی

در «فضای ساختاری» زبان، ساختارهای زبانی، روابط دستوری، و عوامل مؤثر بلاغی[1] مورد توجه قرار می‌گیرند. در این رابطه، متن روایی، به مثابه یک متن تولید شده در یک فضای خاص زبانی، از منظر ساختاری مورد توجه قرار می‌گیرد.

در «فضای معنایی»، معنای زبرین و زیرین مورد توجه است. این معنا، نه تنها در ظاهر و باطن الفاظ و جملات نهفته است، بلکه در اجزاء و نیز معنای کلی متن مستتر می‌باشد. فضای معنایی، منعکس کننده، و جهت‌گیری‌های متن برای تحقق اهداف گفتمانی است که مورد توجه قرار می‌گیرد. این فضا، نوعی از «زمینه» را تبیین می‌کند که اگرچه از نظر تاریخی زوایای آن منعکس نشده، یا به صورت کامل منعکس نشده است، اما می‌توان آن را به دلیل خلق معنای خاص در دوره خاصی از تاریخ، که بیش از هر چیز با قدرت- حاکمیت، همان‌گونه که قبلاً نیز مورد اشاره قرار گرفت، مرتبط است، به مثابه «زمینه خلق روایت» تلقی نمود. معنا در این فضا، به نوعی شکل دهنده جهت‌گیری‌های مربوط به اهداف آنی و غایی است که

---

1. Retoric

تکمیل کننده گفتمان در مراحل هم‌زمانی و درزمانی است.

در «فضای ارتباطی» روابط بینامتنی میان ساختار و معنای موجود در متن با ساختارها و معناهای بیرونی متن مورد بررسی قرار می‌گیرند. کشف این روابط، شاید مهم‌ترین مرحله‌ای است که در تحلیل گفتمان روایی مورد توجه باشد. به عبارت دیگر، بینامتنیت‌های درون و بیرون متن، تبیین کننده، زمینه هایی گوناگون برای چرایی، چگونگی و چیستی خلق گفتمان روایی است. اگر «فضای ساختاری»، زبان گفتمانی را تبیین می‌کند، و «فضای معنایی» جهت‌گیری گفتمانی را ترسیم می‌کند، «فضای ارتباطی» «روح گفتمانی» را مشخص می‌کند که تبیین کننده، موقعیت کلی و شرایط حاکم در خلق آن گفتمان است.

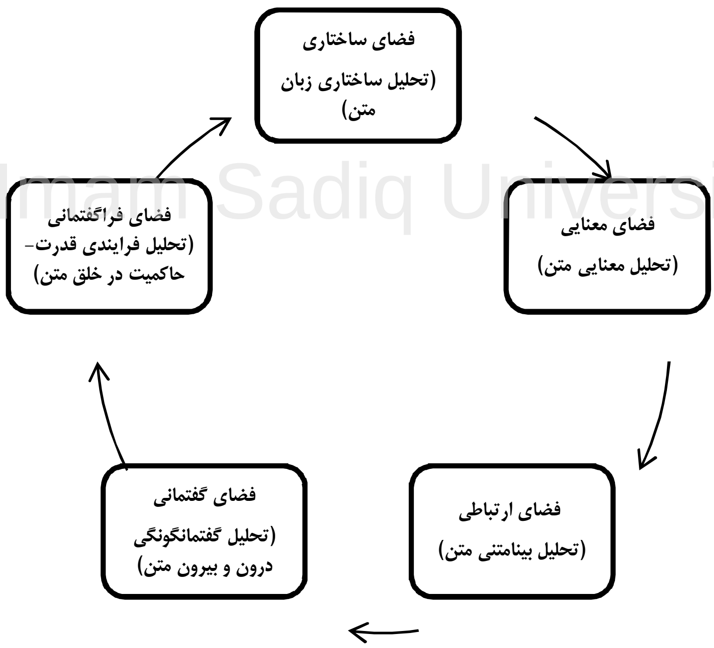
در «فضای گفتمانی» شرایط قدرت- حاکمیت، که مهم‌ترین عنصر مؤثر در خلق گفتمان روایی است، مورد مطالعه و بحث قرار می‌گیرند. این شرایط، تعیین کننده، رویکرد گفتمانی متون روایی است. فضای گفتمانی، فراتر از گفتمان خاص روایی، خود یک گفتمانی است که تابعی از قدرت- حاکمیت در وجوه مختلف، عملی، فکری، تعاملی و تعارضی می‌باشد. فضای گفتمانی، با چنین رویکردی، زمینه‌ای برای ضرورت طرح روایات مختلفی است که در چنین فضایی می‌توانند مطرح شوند. طرح این روایات از طرف دیگر، تبیین کننده همین فضای گفتمانی است. به عبارت دیگر در اینجا نوعی از «مکاشفه دو سویه» وجود دارد که از یک سو با فهم «فضای گفتمانی»، به گفتمان روایی می‌توان پی برد و از طرف دیگر با «تحلیل گفتمان روایی» می‌توان به «فضای گفتمانی» حاکم بر دوره مربوط به روایات مورد تحلیل، دست یافت.

در «فضای فراگفتمانی» می‌توان با رابطه میان «فضای گفتمانی» و «گفتمان روایی» در سطوح هم‌زمانی و درزمانی آشنا گردید. این فضا، بیش از آن‌که به سطح هم‌زمانی گفتمان توجه داشته باشد، به سطح درزمانی و به عبارت دیگر با فرایند تحول گفتمانی در دوره‌های مختلف توجه دارد.

فضای فراگفتمانی، فضای ترسیم کننده شرایط قدرت- حاکمیت برای بروز گفتمان‌های مختلف روایی در دوره‌های مختلف است که با کشف این فضای فراگفتمانی می‌توان نسبت به فهم روایات مختلف و تعیین معانی، جهت‌گیری‌ها و اهداف آنها اقدام نمود.

این پنج گام در تحلیل متون روایی به روش «پدام» فرایندی را ترسیم می‌کند که در سایه آن می‌توان نسبت به تحلیل گفتمانی روایی اقدام کرد. نمودار شماره (۷) نشان‌دهنده این مراحل و معنای هر مرحله برای تحقق این فرایند است.

نمودار شماره (۷): سطوح تحلیل متون روایی



بازسازی روش پدام برای تحلیل متون دینی

همان‌گونه که رفت، ایجاد تغییرات در روش «پدام» برای تحلیل متون دینـی، به‌ویژه روایی به معنای خروج از این روش نیست، بلکه بازسـازی آن بـرای متناسب شدن با تحلیل‌های مورد نظر اسـت. ایـن مسـأله در مـورد تصـاویر هنری و غیره نیز می‌تواند اتفاق بیفتد.

جدول شماره (۲) نشان‌دهنده رابطه بین روش «پدام» برای تحلیل متـون عادی و متون روایی است. نگاهی تفصیلی‌تر به جدول مزبور بیـانگر رابطـه شیوه‌های توسعه یافته این روش با رویکرد اصلی می‌باشد.

جدول شماره (۲): مقایسه روش «پدام» در تحلیل متون دینی و غیر دینی

ستون‌های پنجگانه در روش اجرایی «پدام» برای متون غیر دینی				
(۱) سطح – سطح	(۲) سطح – عمق	(۳) عمق– سطح	(٤) عمق– عمق (عمیق)	(۵) عمیق تر
برداشت از اصل متن	جهت‌گیری و گرایش متن	تحلیل توجیهی با توجه به سایر گرایش‌های متن	تحلیل بینامتنیت ذهنی تحلیل‌گر و بینامتنیت‌های مرتبط	تحلیل فراگفتمانی‌های بین متنی
ستون‌های پنجگانه در روش اجرایی «پدام» برای متون دینی				
فضای ساختاری (تحلیل ساختاری زبان متن)	فضای معنایی (تحلیل معنایی متن)	فضای ارتباطی (تحلیل بینامتنی متن)	فضای گفتمانی (تحلیل گفتمانگونگی درون و بیرون متن)	فضای فراگفتمانی (تحلیل فرایندی قدرت–حاکمیت در خلق متن)

روش اجرایی پدام برای تحلیل متون دینی

بجز متن قران کریم که می‌توان گفت در شرایط کنونی با سطح علمی مربوط به تحلیل گفتمان نمی‌توان آن را با این روش تحلیل کرد، بقیه متون دینی به‌ویژه احادیث و روایات معصومین علیهم‌السلام و نیز بیانات علمای دین را، می‌توان به نحو مناسب با این روش مورد تحلیل قرار داد. البته همان‌گونه که گفته شد، رویکرد تحلیل متون دینی با متون غیردینی متفاوت می‌باشد. این تفاوت به معنای خروج کامل از روش مزبور نیست، بلکه رویکردهای آن در درون همان روش متفاوت و متمایز می‌باشند.

در روش پدام نیز این رویکردها حداقل برای متون دینی و غیر دینی تعیین و مشخص شده است. که قبلاً نیز به اختصار و در اینجا به شکل تفصیلی‌تر به آن پرداخته خواهد شد.

بر مبنای پنج ستونی که برای تحلیل گفتمان متون دینی به روش پدام، در نمودار شماره (۷) تعیین گردید، هر ستون مورد توضیح بیشتر قرار خواهد گرفت.

تبیین ستون‌های تحلیلی روش پدام برای متون دینی

ستون اول: «فضای ساختاری (تحلیل ساختاری زبان متن)» به معنای توجه به ساختار بلاغی یا «رتوریک» است که بخشی از آن به نحوه به‌کارگیری دستور زبان در چگونگی ساخت جملات و ترکیب کلمات بر می‌گردد. همنشینی و جانشینی واژه‌ها در ترکیب جملات به شدت اهمیت دارد. فضای ساختاری نه تنها به ساختار عینی زبان توجه دارد، بلکه فراتر از آن به فضای ساختاری حاکم بر زبان در هر دوره مرتبط است. به عبارت دیگر، ساختار زبان، در هر دوره، در یک «فضای گفتمانی» و در حقیقت در یک «فضای اجتماعی- سیاسی» و «فضای فرهنگی- دینی» ساخته می‌شود. این

«ساخت زبانی» به شدت از رویکردهای مربوط به حوزه‌های «زیست-قدرت»[1] و «زیست- سیاست»[2] متأثر می‌باشد. میشل فوکو، از اندیشمندانی است که در این زمینه در آثار خود دوره‌های مشخصی از تاریخ تمدن «غرب» را بستر ظهور و اعمال تکنیک‌ها و استراتژی‌های مربوط به حوزه «زیست- قدرت» می‌داند.[3] بنابراین، «فضای ساختاری» تنها فضای ساختاری زبان نیست که معمولاً در روش‌هایی مانند روش ون دایک (۱۳۸۹) بیش از همه دیده می‌شود که تلاش می‌شود نمودهای زبان در شیوه‌های دستوری مورد توجه و تحلیل قرار گیرند. آنچه در اینجا بیش از بحث زبان به معنای ساختاری آن مورد نظر است، فضای شکل‌گیری زبان در شرایط مختلف تاریخی است. این شرایط خود در بطن این فضای ساختاری مستتر بوده که می‌تواند کاشف از نوعی «زمینه» یا «بافت» اجتماعی و سیاسی باشد. به‌همین جهت در ستون اول، و بدون در نظر گرفتن شیوه‌های مختلف نمونه برداری هایی که در روش‌های کمی و حتی کیفی در علوم اجتماعی مورد نظر است، شیوه نمونه‌برداری از روایات موجود با همان رویکردی که قبلاً نیز در نمودار شماره (٦) مطرح گردید سازگاری بیشتر دارد. از متن موجود، متن هدفمند و از متن هدفنمد متن همسو با آنچه که هدف نهایی تحقیق است نهایتاً متن مورد تحلیل انتخاب و تحلیل می‌شود. این شیوه، یک نگاه ساختاری را بر فضای ساختاری روایت تحمیل می‌کند که بر اساس آن انتخاب روایات، به معنای فهم فضای ساختاری آن دوره نیز به شمار می‌آید.

---

1. Bio-power
2. Bio-politics

۳. بشیریه برای دو مفهوم «bio-power» و «bio-politics» به ترتیب معادل‌های «قدرت مشرف بر حیات» و «سیاست مشرف بر حیات» را برساخته است، که شاید به یک معنا در تحلیل گفتمان متون دینی می‌تواند به نوعی ناظر به قدرتی است که نه تنها در حکومت، سلطه و برتری قدرت سخت باشد، بلکه در قدرت نرم افزاری، گفتمانی، فکری و عقیدتی مستتر است که می‌توان این نوع قدرت ناظر بر حیات امت اسلامی باشد، را در متون دینی روایی به اندازه کافی مشاهده نمود.

این «فهم ساختاری» یک «حرکت میان زبان و فرازبان» است که به‌همین دلیل آن را «فضای ساختاری» نامیده‌ام کـه بتـوان در آن فضـا، فهـم کـافی بـرای شناخت زبان و موارد مربوط به فرازبان و نیز فضای گفتمانی حاکم بر آن، به وجود آید.

ستون دوم: «فضای معنایی (تحلیل معنایی متن)» ناظر به معانی زبرین و زیرین متن دینی است. اگرچه ورود به معنا یا معناهای زیرین روایت بیش از متن قرانی، به عنوان مثال، برای افراد عادی‌تر غیر فقیه در دیـن، نیـز امکـان پذیر است، اما این ورود هم نیازمند «فهم دینی» علاوه بر «علم دینی»، و هم نیازمند، «فهم گفتمانی» است. معنا، نه تنها در ذهن، بلکه در گفتمان نیز نهفته است و این رویکرد بر خلاف آنچه که گفته می‌شود کـه واژه‌هـا و جمـلات معنا را بر نمی‌تابند، می‌باشد. در حقیقت، گفتمان، منعکس کننده معنای ذهنی است که در یک اجتماع یا یک جامعه حضور می‌یابـد. گفتمـان، کلمـات یـا جملات نیستند؛ ترکیبی از همنشینی و جانشینی واژه‌ها نیست؛ حرکت معنـا در شکل هم‌زمانی و درزمانی نمی‌باشد، اگرچه همه اینها بخشی از گفتمان را شامل می‌شود، اما گفتمان، عصاره معنایی است که ماهیت وجودی خارج از معناهای جزیی کلمات یا حتی جملات و گزاره‌های است که توسـط انسـان خلق می‌شوند، می‌باشد. گفتمان در حقیقت، تجلی معنایی اسـت کـه انسـان برای فضای زیستی خود به وجـود مـی‌آورد؛ و بـه‌همـین دلیـل گفتمـان‌هـا می‌توانند بر اساس فضاهای زیستی مختلف، با همـدیگر متفـاوت و متمـایز باشند. بنابراین زمانی که از «فضای معنایی» سخن گفته می‌شود، در حقیقـت به دنبال معنای زبرین و زیرین و ترکیب‌های این دو می‌باشیم که هر ترکیب می‌تواند با هر یک از معانی مزبور متفاوت، متباین یا متمایز باشد. این معنای ترکیبی، اساس گفتمان را تشکیل می‌دهد که ریشـه در معناسـازی انسـان در محیط پیرامون خود دارد. انسان همان‌گونه که بـه اشـیاء بـا نامگـذاری معنـا می‌بخشد، و فراتر از آن، آنها را به روش‌های مختلـف طبقـه بنـدی، متمـایز

سازی و صداگذاری می‌کند، با گفتمان سازی، معناها را اشاعه می‌دهد و برای آنها «هویت سازی» می‌کند. این «هویت‌های گفتمانی» ماهیت معناسازی را تغییر داده است و «معناسازی لایه ای» را امکان پذیر ساخته که نوعی از «انبساط معنایی» فراتر از معانی جزئی را به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، معناهای ثانویه که در طی زمان و در فرایند گفتمانی بر اساس معانی اولیه و بالذات که از انسان برای اشیاء و واژه‌ها صادر می‌گردند، متولد می‌شوند، می‌توانند پس از گذشت زمان خاصی، به معناهای اولیه تبدیل شوند. این حرکت «تبدیل شدن معانی ثانویه به اولیه» که در شکل‌های گفتمانی متبلور و هویت یابی می‌یابند و به شکل مستقل ظهور می‌یابند، بدون «فهم گفتمانی» قابل شناسایی و تعیین نیستند. در ستون دوم تحلیل متون دینی، ما به دنبال کشف این معانی ساخته شده و هویت یافته در طول زمان که تبدیل به معناهای اولیه در «فضای گفتمانی» شده‌اند، می‌باشیم. معناهایی که برای درک و فهم آنها، باید نوعی از «همدلی»[1] بین انسان کنونی و انسان موجود در دوره‌های مختلف تاریخی ایجاد گردد. بنابراین «فضای معنایی» به گستره تاریخ می‌تواند، گسترده باشد. این فضا، یک «تنفس معنایی» برای واژه‌ها، جملات، ترکیب‌های مختلف زبانی و فرازبانی است. در این تنفس معنایی، فضای معنایی، معنا می‌یابد. به عبارت دیگر، در هر دوره تاریخی، معناهای ساخته شده توسط انسان، و گفتمان‌های ایجاد شده که معنا را از حوزه فردی به حوزه اجتماعی و فرازبانی منتقل می‌کند، فضاهایی از معناهای جدید به وجود می‌آید که ترکیبی از معنای واژه‌ای، معنای جمله‌ای، معنای فراجمله‌ای و معنای گفتمانی است. روایات معصومین (علیهم السلام) به دلیل این‌که نه تنها ناظر به معنای هم‌زمانی بوده، بلکه در طی زمان به معنای درزمانی آن نیز توجه شده است، فضای معنایی به وسعت تاریخ را در خود جای داده و به گفتمان

1. Empathy

هویت یافته‌ای تبدیل شده‌اند که فراتر از معانی پیوند خورده با زبان حاکم در هر دوره، می‌توان به «معنای فرازمانی» آن نیز دست یافت.

ستون سوم: «فضای ارتباطی (تحلیل بینامتنی متن)» تبیین کننده روابط بینامتنی درون متن است. به عبارت دیگر، متن انتخاب شده از داخل متن (جمله یا گزاره خاص) که در ستون اول قرار دارد و در ستون دوم جایگاه آن در فضای معنایی تعیین می‌گردد، در ستون سوم، روابط بینامتنی آن در داخل متن مشخص می‌گردد. در اینجا، این روابط ناظر به این امر است که هر جمله‌ای که در متن وجود دارد، به نوعی با کلیه جملات داخل متن روابط ساختاری، معنایی و ارتباطی دارند. «روابط ارتباطی» یا «اتصال ارتباطی» بیش از سایر روابط دیگر، بیانگر نوعی از گرایش‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و دینی است که در متن مورد تحلیل تجلی می‌یابند. این روابط نوعی از روابط بینامتنی است. هر جمله با توجه به تداعی جمله دیگر و چگونگی ارتباط با آن، یا چگونگی تفسیر و تبیین آن نوشته یا خلق می‌شود. کشف این رابطه، یکی از مهم‌ترین مراحل تحلیل است؛ به این دلیل که اگر اشتباهی اساسی در این زمینه صورت گیرد، می‌تواند بر روی مراحل بعدی در ستون‌های چهار و پنج (عمیق و عمیق‌تر) تأثیر منفی بگذارد و تحلیل را به انحراف بکشاند. این نگاه از سوی دیگر بیانگر اهمیت متن دینی در ایجاد «روابط درون متنی» برای استحکام معنایی است که تحلیل‌گر را از خروج کامل از معنای متن و ورود به فضای «قرائت فرامعنایی» که به نوعی رابطه معنای زبرین و زیرین در یک محدوده خاص را دچار گسیختگی می‌کند، باز می‌دارد. «محدوده خاص معنایی» ناظر به مساحت آزادی تحلیگر در تفسیر و تبیین متن است که با توجه به روابط عمیق و مستحکم بینامتنی نمی‌تواند به اندازه‌ای وسیع گردد که نوعی خروج نسبتاً کامل یا کامل از معنای اصلی یا منظور خالق متن باشد.

ستون چهارم: «فضای گفتمانی (تحلیل گفتمانگونگی درون و بیرون متن)» بیانگر فضای گفتمانی متن است که فراتر از معناهای زبرین و زیرین و روابط بینامتنی است که به‌هر حال نوعی از معنا را تداعی می‌کنند. فهم و کشف این فضا، اولین گام برای درک گفتمانی متن است. تبیین این مرحله در حقیقت تعیین «ظرفیت گفتمانی» است. آیا متن در شرایطی که تحلیل می‌شود، می‌تواند نوعی از «گفتمان سازی» هم‌زمانی و درزمانی را نشان دهد؟ آیا این متن، در شرایط و موقعیتی که خلق گردیده است گفتمانی را ایجاد کرده است و به یک «جریان گفتمانی» تبدیل شده است؟ آیا متن مورد تحلیل در شرایط درزمانی دیگر، و حتی شرایط حال توانسته یا می‌تواند به یک «گفتمان فعال» تبدیل شود؟ از سوی دیگر، ستون چهارم در حقیقت بیانگر رابطه دیگری است که تلاش می‌کند گفتمان درون متن را با گفتمان‌های مشابه بیرون متن را پیوند دهد، یا به عبارت دیگر، این رابطه را کشف نماید. کشف رابطه درون و بیرون گفتمانی متن، متن را در «موقعیت گفتمانی» قرار می‌دهد و گفتمان سازی آن را تقویت می‌کند. بنابراین «تقویت گفتمانی» متن، زمانی مورد تأیید کامل قرار می‌گیرد که بتواند با گفتمان‌های مشابه بیرون متن، روابط قوی خود را نشان دهد. هر گونه «ضعف ارتباطی» در تفسیر یا تعیین «گفتمان متن»، و «جهت‌گیری گفتمانی» متن با «گفتمان‌های مشابه بیرون متن»، می‌تواند در تحلیل نهایی متن تأثیرگذار باشد و مرحله عمیق‌تر را با ضعف کلی یا انحراف تحلیلی روبه‌رو سازد.

ستون پنجم: «فضای فراگفتمانی (تحلیل فرایندی قدرت-حاکمیت در خلق متن)» ناظر به تحلیل نتایج ستون چهارم (رابطه گفتمان متن با گفتمان‌های مشابه بیرون متن)، که خود یک «فراگفتمان متنی» را تولید می‌کند با «فراگفتمان‌های بیرون متن» که در نتیجه رابطه قدرت- حاکمیت تولید شده‌اند، می‌باشد. به عبارت دیگر در اینجا فراگفتمان متن، با فراگفتمان‌های دیگر خارج از متن که گاهی نیز ارتباطی آشکار با اصل متن،

یا گفتمان متن، و یا حتی فراگفتمان متن مورد تحلیل ندارد، اما می‌تواند به صورت پنهان «شرایط خلق گفتمان‌ها» را تغییر، تحریف، یا تعدیل نماید، مورد توجه و تحلیل قرار می‌گیرد و در حقیقت روابط آنها را کشف و به شکل «محورهای اساسی» یا «دال‌های اساسی» و یا نهایی تحلیل درج نماید. این محورها، «متا-دال‌های نهایی» یا «فرا-دال‌های نهایی» تحلیل است که تولید آنها علاوه بر تحلیل متن و فرامتن‌ها و بینامتنیت‌های مرتبط و حتی غیر مرتبط به قدرت تحلیلی، تسلط علمی، گستره اطلاعاتی و درجه فهم تحلیل‌گر بستگی دارد. هر چه این عناصر مؤثر در تحلیل قوی‌تر، فعالتر و به‌روزتر باشند، تحلیل از استحکام، روایی، عمق و عقل‌گرایی بیشتر بهره‌مند خواهد بود.

دو مرحله مربوط به ستون‌های چهارم و پنجم (فضای گفتمانی و فضای فراگفتمانی) در تحلیل متون دینی به شدت حائز اهمیت می‌باشند. کشف روابط تعیین یا تبیین شده میان یک روایت با روایت‌های مشابه و نیز روایت هایی که کمتر مرتبط و یا حتی به ظاهر مرتبط نبوده ولی می‌توانند در خلق روایات دیگر تأثیرگذار باشند، در تحلیل نهایی از اهمیت بسیار بالایی برخوردار می‌باشد. در حقیقت، متن دینی، یک متن مستقل به معنای دارابودن یک گسست معنایی با سایر متون دینی نیست. متن دینی یک «گستره متنی» و یا یک «فرایند متنی» است که در زمان‌های مختلف، مکان‌های متفاوت، شرایط گوناگون، موقعیت‌های متمایز، «ظهور معنایی» پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، متن دینی، یک متن واحدی است که تجلی‌های متفاوت دارد. این هویت واحد متنی و معنایی، ریشه در هویت واحد اسلام دارد که از حضرت ابراهیم(علیه‌السلام) تا پیامبر اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) ادامه دارد و تا ابد چنین می‌باشد. بنابراین، در حقیقت هنگامی که روابط گفتمان یک روایت با گفتمان‌های مشابه روایات دیگر بررسی می‌شود و در نهایت، فراگفتمان حاصل از آن با فراگفتمان‌های دیگر مرتبط دینی، مورد مطالعه قرار می‌گیرد، در صدد کشف چگونگی گسترش معنایی یک امر گفتمانی در روایت خاص هستیم که با روایات

دیگر و یا متون دیگر دینی مرتبط می‌باشد. با چنین رویکردی، در حقیقت ما با نوعی از گسترش «مساحت معنایی» متن و نه «قرائت‌های متفاوت متن» روبه‌رو هستیم؛ قرائت‌هایی که می‌توانند منشأ دور شدن یا منحرف شدن از اصل گفتمان متن تلقی گردند.

مرحله نهایی (فضای فراگفتمانی) فضایی است که می‌تواند به شدت از سیالیت زمانی و مکانی و یا فرازمانی و فرامکانی برخوردار باشد. فضای فراگفتمانی متن دینی در شرایط خلق گفتمان می‌تواند با فضاهای فراگفتمانی در طول زمان پیوندهای گوناگونی داشته باشد. این «قدرت گفتمان روایی» است که در متن دینی تجلی می‌یابد و معنای «ابدی بودن اسلام» را منعکس می‌کند. «قدرت گفتمان روایی» یک امر انتزاعی و ذهنی نیست، بلکه به دلیل ضرورت‌های زمانی و مکانی و سیاسی-اجتماعی همیشگی است. به‌همین دلیل بحث اجتهاد و «فعالیت اجتهادی» یک امر مهم در «بسط گفتمان روایی» به معنای «گسترش معنای گفتمان دینی» در گستره حیات انسانی تلقی می‌گردد.

روایی تحلیل گفتمان برای متون دینی

تحلیل گفتمان بر پایه‌هایی استوار است که این پایه‌ها با برخی از حقایق و اصول دینی سازگاری ندارد. موضوع، «سیال بودن حقیقت» یا به عبارت دیگر «عدم امکان کشف حقیقت» و «نسبی بودن حقیقت» و نیز تعدد قرائت‌ها در مورد تحلیل گفتمان از مسائلی است که می‌تواند برای گفتمان‌های غیردینی از ارزش علمی به معنای کشف بخشی از معانی زبرین و زیرین به شمار آیند، اما در مورد متون دینی این رویکردها با اصل حقیقت دینی متعارض است.

بنابراین، به‌کارگیری روش تحلیل گفتمان به شیوه‌ای که برای «متون غیردینی» به‌کار گرفته می‌شود، برای «متون دینی» خالی از اشکال نیست. به‌همین دلیل، گاهی تردیدهایی در این زمینه مطرح می‌گردد که بنظر می‌رسد چنانچه بدون توجه به ماهیت متن دینی، روش معمول به‌کار گرفته شود

می‌تواند با اشکال‌هایی مواجه گردد. به همین دلیل، در این مقاله تلاش شد که رویکردی را برای تحلیل گفتمان متون دینی پیشنهاد شود که با روش معمول تا اندازه‌ای متفاوت است.

آنچه که عمدتاً در روش‌های معمول تحلیل گفتمان به مثابه اصل تحلیلی پذیرفته می‌شود، قرائت‌های مستقل یا نسبتاً مستقل تحلیل‌گر از متن است که با توجه به درک وی از زمینه‌های خلق متن، می‌تواند معانی گوناگونی را به وجود آورد که بعضا حتی با رویکرد متن در تعارض باشند. این شیوه را می‌توان کشف معناهای آشکار و نهان و در حقیقت «کشف ناگفته‌ها» نامید.

متن دینی (به‌ویژه روایی)، متنی است که معنای آن تا اندازه زیادی صریح، آشکار، و غیر قابل تأویل است. به عبارت دیگر، رسایی و بلاغت ساختاری متن، اجازه سیالیت معنایی به متن را تا اندازه زیادی نمی‌دهد. یکی از دلایل آن این است که متن روایی، عمدتا برای تعیین تکلیف و یا توضیح یک تکلیف مطرح می‌شود و اگر این تعیین و توضیح دارای ابهام باشد، نمی‌تواند منشأ عمل گردد.

در روش‌های معمولی تحلیل گفتمان معنا محصول «متن»، «زمینه» و «فرامتن» و «قرائت تحلیل‌گر» است. این شیوه خود «مساحت آزاد» گسترده‌ای برای تحلیل را به وجود می‌آورد که طبیعتاً می‌تواند معنای وسیع‌تری از حقیقت را منعکس کند که محصول فهم انسانی از شرایط محیطی و موقعیتی است که بخشی از آن در قراردادهای اجتماعی نهفته است.

در روش تحلیل گفتمان متون دینی روایی، با شیوه‌ای که نگارنده تا اندازه‌ای قبلاً نیز به آن اشاره کرده است، آنچه که به شدت در فرایند تحلیل غایب است عنصر اساسی «زمینه و بافت خلق متن» است که تا اندازه زیادی، تقریباً در نقل روایات معصومین(ع) ذکر نشده است. بنابراین، متن، مهم‌ترین اثری است که باید مورد توجه قرار گیرد. این توجه نه به معنای محصور شدن در معنای تحت اللفظی است بلکه به معنای این است که ملاک فهم

اصلی ما از روایت، متن باقی‌مانده یا نقل شده از معصومین علیهم‌السلام است.

با «غیاب زمینه» جایگزینی اساسی که برای این‌گونه تحلیل پیشنهاد شده، که در روش‌های معمولی نیز از آن به شکل وسیع استفاده می‌شود، تکیه بر «بینامتنیت‌های درونی و بیرونی متن» است. در حقیقت، در اینجا، متن با متون دیگر تفسیر می‌شود و «مساحت تحلیل» با گستره روابط بینامتنی تعیین می‌شود. با چنین رویکردی عناصر اصلی تحلیل «متن»، «بینامتنیت درونی»، «بینامتنیت‌های بیرونی»، «گفتمان‌های مرتبط» و «تحلیل‌گر» می‌باشند که در این رابطه «تحلیل‌گر» بیش از داشتن نقش «قرائت کننده» نقش «ارتباط دهنده» متون با همدیگر را به عهده‌دارد. این نقش نه تنها تقلیل دهنده سطح تحلیل یا نقش تحلیل‌گر می‌باشد، بلکه به شدت نقش هر دو را به دلیل ضرورت بالای «شناخت متون»، «گزینش متون»، «شیوه ارتباطی دهی متون» و نیز توجه به «معناهای هم‌زمانی» و «معناهای درزمانی» که همه این موارد به نحوی با تعریف فضاهای مختلفی که قبلاً در این زمینه تعیین شده‌اند، افزایش می‌دهد.

با چنین رویکردی، تحلیل گفتمان متون دینی به شیوه «تحلیل فکر» (Gee, 1999) نزدیک‌تر خواهد شد. تحلیل‌گر در اینجا بیش از آن‌که به «قرائت شخصی» خود تکیه نماید، باید تلاش کند «قرائت تولید کننده متن» و «فکر خالق متن» را کشف نماید. چرا و چگونه و با چه جهت‌گیری و دیدگاهی تولید کننده متن، متن مورد تحلیل را خلق کرده است؟ این رویکرد، به شدت، تولید کننده یا خالق متن را در مرکزیت خلق معنا قرار می‌دهد که به‌نظر می‌رسد برای تحلیل متون دینی روایی، از اعتبار و صحت بیشتری برخوردار باشد.

نظریه زیست- قدرت[1] و زیست- سیاست[2]

اگرچه نظریه و مفاهیم پیرامون «زیست- قدرت» و «زیست- سیاست» عمدتا در قرن بیستم ظهور و بروز یافته‌اند، اما این رویکرد مهم نظری می‌تواند به دوران گذشته نیز بسط داده شده و با تغییراتی که در جهت‌گیری آن ایجاد کرد، آن را به یک پارادایم ممتد زمانی تبدیل نمود.

در اینجا برای رعایت اختصار و بومی سازی این نظریه برای به‌کارگرفتن آن در تحلیل موضوع «امامت-ولایت» در تحلیل فرایندی قدرت- حاکمیت اسلام در جامعه اسلامی، لازم است مفهوم سازی ویژه‌ای صورت گیرد تا بتوان از نظریه مزبور به شکل مناسب بهره جست.

پایه‌های اصلی مربوط به نظریه مزبور، ایجاد تلفیقی از «محیط زیست (حیات انسانی)»، «محیط حاکمیت (قدرت)»، و «محیط سیاست (تدبیر)» است که در اینجا می‌توان سیاست را به‌طور کلی «چگونگی اداره حیات توسط جامعه» و قدرت را «چگونگی اداره حیات توسط دولت» دانست.

اگر بپذیریم که تحول مفاهیم فرهنگی و اجتماعی، تابعی از تحول وضعیت واقعی فرهنگ و جامعه است، بنابراین می‌توان گفت که هر گونه تغییر یا تحول ایجاد شده از هر دو سوی «دولت» و «جامعه» در سطح فردی و اجتماعی، می‌تواند مفاهیم فرهنگی و اجتماعی را متحول سازد.

در عصر کنونی نیز می‌توان تحول دیدگاه‌های اندیشمندان غربی، به عنوان مثال، به مفاهیم قدرت، فرهنگ و جامعه با تغییرات و تحولات ایجاد شده در فرایند جامعه سازی که از مراحل مختلفی گذشته است، را مشاهده نمود. مفاهیم، قدرت، سیاست، جامعه، فرهنگ، و غیره در عصر فئودالیته، با سرمایه‌داری و جهانی‌شدن کاملاً متفاوت است. این تحول، یک تحول ساختاری-مفهومی است که اگر چه تشابه لفظی نیز وجود داشته باشد، اما معنا در حقیقت دچار تغییر جدی و اساسی شده است. به عنوان مثال قطعاً مفاهیم

---

1. Biopower
2. Biopolitics

برساخته فوکو در حوزه فرهنگ، جامعه، سیاست و غیره با ورود جامعه سرمایه‌داری غرب به عصر اطلاعات و ارتباطات دچار تحول گردیده است.

مطالعات مربوط به زیست–سیاست عمدتا به رویکرد داروینیسم اجتماعی (دیلینی، ۱۳۸۸ش؛ گیدنز، ش۱۳۸٦) مرتبط می‌گردد که از اواسط دهه ۱۹٦۰ آغاز و ادبیات اولیه آن از سال ۱۹۷۲ در قالب مقالات گوناگون تدوین شد. در این زمینه نیز گفته می‌شود که مفهوم «زیست– سیاست» برای اولین بار توسط جی. اچ. هریس (۱۹۱۱م) به کار گرفته شده است. هریس در مقاله‌ای با همین عنوان چنین می‌گوید:

«... «زیست–سیاست» سیاستی است که باید دو بُعد از ملت را در نظر گیرد: نخست، افزایش جمعیت و رقابت؛ دوم، خصلت‌های فردی مردانی که برای به عهده گرفتن مناصب و مسئولیت‌های دولت آماده‌اند» (Harris, 1911, 197)

به عبارت دیگر، «زیست– سیاست» به نوعی «رقابت» را برای «شیفت قدرت» به کار می‌گیرد. این «جابجایی در قدرت» می‌تواند به اشکال گوناگون نمود کند که یکی از مصادیق آن «جابجایی در حاکمیت» است.

در اینجا باید تأکید کرد آنچه مقصود از «قدرت» و «سیاست» به کار رفته، قدرت حاکمه (دولت، حکومت) و «سیاست» رفتارهای اجتماعی به اشکال مختلف آن برای ادامه حیات است که می‌تواند توسط قدرتمندان دیگر، غیر از قدرت حاکمه، با ایجاد گفتمان‌های مختلف ظهور و بروز نماید.

در تاریخ اسلامی، ما با دو رویکرد مهم «زیست– قدرت» و «زیست– سیاست» روبه‌رو هستیم که اولی رویکردی است که عموماً به همه حکومت‌های اسلامی تا سقوط دولت عثمانی می‌توان اطلاق کرد که خصلت عمده آنان، به‌کارگیری قدرت بیش از شریعت برای تثبت و استمرار حاکمیتی بود که نام اسلام بر آن نهاده بودند. البته تنها استثنایی که در این زمینه می‌توان مشاهده کرد، حکومت حضرت علی‌ﷺ بود که به اعتراف دوست و دشمن، اسلام و شریعت را بر همه چیز، از قدرت و حکومت و نفس و امثالهم مقدم داشته است (جرداق، ۱۹۵۸م)

و دومی، «زیست- سیاست» است که به معنای تنظیم حیات اجتماعی، بر پایه سیاست زندگی است، و توسط رهبران دینی، به‌ویژه آنچه که در اینجا مهم است رویکرد امامان معصوم(ع) در تنظیم زندگی جامعه اسلامی و خارج کردن آن از بن بست‌هایی است که قدرتمندان حاکم بر آن جامعه در تلاش بوده‌اند که آن را از نظم اسلامی خارج سازند.

در حقیقت، در اینجا با نوعی از مبارزه «سلطه- تدبیر» برای «تنظم زندگی» روبه‌رو هستیم که در دو گونه، یکی توسط حکومت‌های اسلامی در گذشته و دیگری توسط امامان معصوم(ع) در جامعه اسلامی نمود داشته که در شرایط کنونی به وسعت جامعه انسانی گسترش یافته است.

به همین دلیل مشاهده می‌شود که این مبارزه «سلطه- تدبیر» یا «قدرت- سیاست»، به اشکال مختلف در جامعه اسلامی ظهورهای گوناگونی در طول تاریخ داشته است. گاهی قدرت- سیاست، به نوعی ادغام «زیست-قدرت» با «زیست-سیاست» است که تجلی حکومت عدل علوی در آن برجسته است، و گاهی نیز «زیست-سیاست» بر علیه «زیست-قدرت» در حال مبارزه است که اشکال گوناگونی از «صلح حسنی» و «قیام حسینی» تا «مبارزه منفی عسکریین» را در اینجا می‌توان نام برد؛ و یا در مراحلی، «زیست-سیاست» شیوه‌های «تدبیر علمی» را به عنوان راه ادامه حیات اسلامی در مقابل «زیست-قدرت» منحرف کننده اسلام بکار می‌گیرد، مانند «سیاست‌های فرهنگی- علمی» صادقین(ع) در طول حیات خود؛ و گاهی نیز پذیرش نوعی از قدرت، برای ادامه حیات اسلامی که می‌توان آن را «آگاه‌سازی قدرتمند» نامید که در پذیرش ولایت‌عهدی توسط حضرت امام رضا(ع) تجلی می‌یابد. همه این تلاشها، به گونه‌ای مبارزه میان حق و باطل، نیروهای صالح با نیروهای فاسد، قدرت‌های آزادی خواه با قدرت‌های سلطه گر، دینداران شریعت محور با ریاکاران دین نما، صالحان با طالحان، مصلحان با مفسدان و غیره است که نمونه‌های آن در طول تاریخ تا کنون مشاهده می‌شود.

برای ایجاد نوعی از تقریب ذهنی در این زمینه می‌توان به دیدگاه نگری

و هارت که از اندیشمندان این حوزه اشاره نمود که به‌طور خلاصه تعارض و تقابل این نیروهای با همدیگر را در شرایط کنونی جهان که به عنوان «جهانی سازیِ مسلح» خوانده‌اند که در حقیقت تقابل زیست-سیاست با زیست-قدرت است؛ یعنی نیروهای آزادی در برابر نیروهای انضباط و کنترل؛ دموکراسی در برابر سلطه، میل به زندگی در برابر ترس از مرگ؛ وضعیت استثناییِ سازنده در برابر وضعیتِ استثنایی ویران‌گر؛ آفرینش در برابر فساد؛ جمهوری در برابر آریستوکراسی؛ میلِ درون‌بودی در برابر سلطه استعلایی؛ قدرت سازنده در برابر قدرتِ برساخته و مستقر؛ و انبوه خلق در برابر امپراتوری، اشاره نمود (دلوز، نگری و هارت، ۱۳۸٦ش؛ نگری و هارت، ۱۳۸٤ش).

بنابراین می‌توان رویکردها امامان معصوم(علیهم‌السلام) در دوره حیات خود به دوره‌هایی از «زیست- سیاست» با تفسیری که از سیاست به معنای «تدبیر حیات» و «روشی برای ساماندهی جامعه» داشتیم تقسیم نمود که در آن «زیست-فرهنگی» «زیست-سیاسی»، «زیست-اجتماعی»، «زیست-اقتصادی»، «زیست-دینی» برجستگی‌هایی را چه به شکل مستقل و چه به شکل ترکیبی در مبارزه با «زیست-قدرت» حاکم و دفاع از «استمرار حیات جامعه اسلامی» از خود نشان داده است.

این ترکیب «زیست-سیاست» در حیات هر امام، نشانه‌های مرجح و غالبی را نشان داده است که معمولاً با رویکرد کلی آن امام(علیه‌السلام) در دوران حیات خود همراه بوده است.

به عنوان مثال آنچه که در حکومت حضرت علی(علیه‌السلام) شاخص اصلی و دال مرکزی «زیست-سیاست» برای نگهداری جامعه اسلامی و تربیت آن بازنمایی گردیده است، دال مرکزی «عدالت» است که به عنوان شاخص اصلی و معیار حرکت سیاسی- اجتماعی امام در همه زمینه‌ها متجلی بوده است.

هر یک از امامان معصوم(علیهم‌السلام) دارای شاخص برجسته و به عبارتی یک دال مرکزی برای تبیین رویکرد اساسی آنان در دوران حیات بوده است که

می‌توان جهت‌گیری‌های دیگری را به عنوان تکمیل کننده آن رویکرد اساسی مطرح نمود. این موضوع نیازمند بحث مفصل تری است که انشاء ا...در آینده بتوان از این منظر دوره‌های مختلف امامان معصوم(علیهم السلام) را مورد مطالعه و بررسی قرار داد. در اینجا فقط به یک تقسیم‌بندی محوری بر اساس رویکرد «زیست-سیاست» در زندگی امامان معصوم(علیهم السلام) اشاره می‌شود (نمودار شماره: ۸).

(۱) امام علی: عدالت، محور قدرت حاکمیت اسلامی

(۲) امام حسن: صلح، محور حفاظت از جامعه اسلامی

(۳) امام حسین: شهادت، محور مبارزه برای حفاظت از اسلام

(٤) امام زین العابدین: دعا، محور تبیین ابعاد عرفانی اسلام

(۵) امام محمدالباقر: علم، محور تبیین ابعاد علمی اسلام

(٦) امام جعفر الصادق: ساخت مذهب: محور تثبیت اسلام ناب (مذهب شیعه)

(۷) امام موسی بن جعفر: صبر و استقامت: محور چگونگی ایستادگی و پایداری برای حفاظت از اسلام و جامعه اسلامی

(۸) امام رضا: توسعه اعتقادی: محور گسترش مباحثات علمی در جهت تثبت اعتقادی

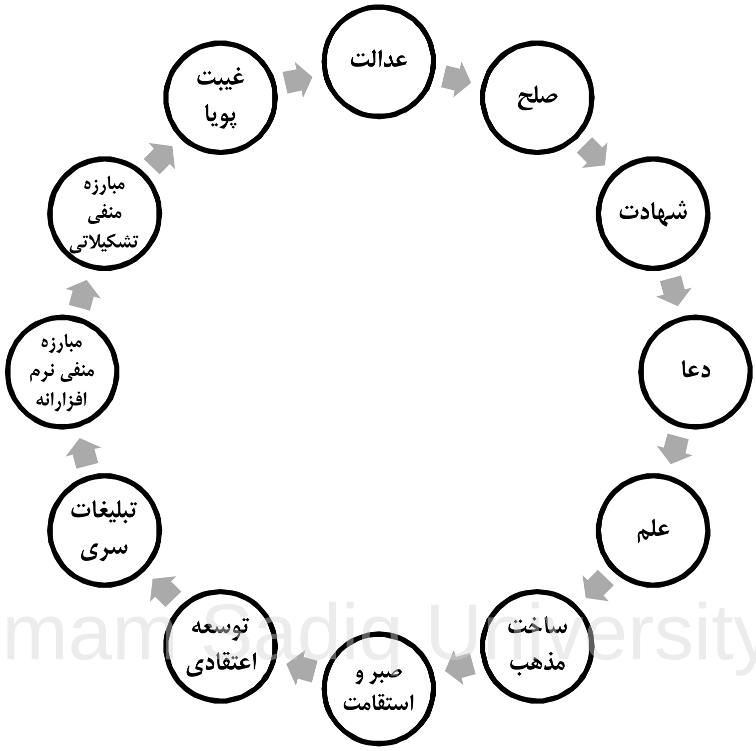
(۹) امام محمد التقی جواد الائمه: تبلیغات سری: محور گسترش فعالیت‌های سیاسی سری برای زمینه سازی مبارز منفی

(۱۰) امام علی النقی: مبارزه منفی نرم افزارانه: محور چگونگی مبارزه در شرایط سخت

(۱۱) امام حسن عسکری: مبارزه منفی تشکیلاتی: محور زمینه سازی برای حاکمیت جهانی اسلامی

(۱۲) امام مهدی: غیبت پویا: محور حاکمیت جهانی اسلام

نمودار شماره (۸): محورهای «زیست- سیاست» در زندگی امامان معصوم علیهم‌السلام



مهم‌ترین شاخصه زندگی حضرت امام رضا علیه‌السلام مسأله ولایت‌عهدی است. این مسأله به دلیل ارتباط آن با «قدرت- حاکمیت» و تلاش آن حضرت برای به‌کارگیری رویکردهای مختلف «زیست-سیاست» برای ادامه هدایت جامعه و انعکاس برخی از تعارض‌های ممکن برای افشای رویکردهای سلطه محور «زیست- قدرت» در حکومت مأمون عباسی و نیز محافظت از جامعه اسلامی از گزند سقوط نهایی و پیوستن به تاریخ گذشته، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که به‌همین دلیل «سیاست رضوی» در این زمینه به مثابه نمونه‌ای از تعارض و تقابل دو رویکرد «زیست- سیاست» با «زیست- قدرت» مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

ولایت‌عهدی امام رضا(ع) و موقعیت شناسی سلطه و تدبیر

ولایت‌عهدی امام رضا(ع) مساله‌ای نیست که به‌طور دفعی و دلبخواهی در ذهن مأمون شکل گرفته باشد. این مساله به شدت به موقعیت‌ها و شرایط حاکم بر دوران مأمون بستگی دارد. به عبارت دیگر، موقعیت‌های عملیاتی و شرایط تعیین‌کننده اجتماعی- سیاسی به شدت بر به‌کارگیری رویکرد «زیست- قدرت» یا «سلطه» از طرف مأمون و «زیست – سیاست» یا «تدبیر» از طرف امام رضا(ع) تأثیرگذار بوده‌اند. این موقعیت‌ها در حقیقت همان «زمینه» یا «بافت» مؤثر در خلق گفتمان ولایت‌عهدی به شمار می‌آیند که در تحلیل گفتمان به شدت به آنها توجه می‌گردد. اگرچه همان گونه که گفته شد در تحلیل گفتمان متون روایی در بسیاری از مواقع با خلأ اطلاعات مربوط به «زمینه» مواجه هستیم که نوعی از «غیاب موقعیتی» را به معرض نمایش قرار می‌دهد و تحلیل را تا اندازه زیادی به متن محصور می‌سازد، اما در برخی از مواقع می‌توان «قرائت تاریخی» از واقعیت‌های موجود را به مثابه، نوعی از «زمینه» و یا «فهم زمینه‌ای» دانست که می‌توانند در تحلیل متون روایی به روش مزبور مفید فایده باشد.

مساله ولایت‌عهدی نیز از آن مسائلی است که می‌توان به برخی از زمینه‌های تاریخی آن که در خلق گفتمان مزبور تأثیر گذار است دست یافت که تحلیل مرتبط با آن را با عمق بیشتری همراه سازد.

در همین رابطه می‌توان به بافت‌های مختلف موقعیتی- اجتماعی که تأثیر قابل توجهی بر خلق گفتمان ولایت‌عهدی دارد، اشاره نمود.

بافت موقعیتی- اجتماعی اول: ظهور عباسیان و رویکرد نجات‌بخشی و عرب‌گریزی.

انحطاط امویان به دلایل مختلف اجتماعی و سیاسی، زمینه را برای ظهور عباسیان آماده کرد (لجنه التألیف مؤسسه البلاغ، ١٤١٤ق). بنابراین می‌توان گفت که «دست‌یابی عباسیان بر امور حکومت، موضوعی معجزه‌آمیز و خارق

عادت نبوده، بلکه امری بسیار طبیعی بوده است؛ چه اگر حالت اجتماعی، و شرایط و اوضاع و احوال آن زمان در نظر گرفته شود مسلم می‌گردد که امت از لحاظ روحی آماده پذیرش هر گونه تغییری در وضع بوده است، و وقوع آن را امری ضروری و ناگزیر می‌شمرده و می‌دانسته، اگر برای خویش زندگی بهتری همراه با کرامت و شرافت می‌خواهد نیازمند تغییر حکومت است» (عاملی، ۱۳٦۸ش، ص۱۹).

عباسیان برای تحقق این تغییر و تحول از امویان به سمت عباسیان سه رویکرد سیاسی- اجتماعی را به کار گرفتند.

۱- رویکرد نجات بخشی: تلاش برای اظهار نجات‌بخشی مردم از حکومت ظالم و مستبد امویان.

۲- رویکرد عرب‌گریزی: عدم توجه و تکیه نکردن به عرب‌ها که در آن زمان گرفتارگروه‌بندی‌ها و چنددستگی‌های داخلی بوده و توجه و تکیه کردن بر غیر اعراب که در دوران اموی به شدت مورد تحقیر قرار گرفته و مطرود و مظلوم بودند. در دوره عباسیان «ایرانیان و ملل غیر عرب ارجی یافتند که قابل مقایسه با گذشته نبود» (پاکتچی،۱۳۹۱ش، ص ۳۲).

۳- رویکرد اهل بیت مداری: «عباسیان در آغاز امر کوشش کردند دعوت و انقلاب خویش را به اهل بیت اطهار(ع) مربوط سازند» (عاملی، ۱۳٦۸ش، ص۲۲). در حقیقت ظهور عباسیان مدیون حمایت علویان، شیعیان و پیروان اهل بیت(ع) به‌ویژه ایرانیان بود، اگرچه بعداً مشخص گردید که علی‌رغم حمایت آنان به ایشان نیرنگ زدند و بیش از همه به آنان ظلم و ستم کردند.

عاملی (۱۳٦۸ش) فرایند تحقق رویکرد اهل بیت مداری برای پیروزی عباسیان را در چهار مرحله دانسته که می‌توان این مراحل را به مثابه بافت موقعیتی سیاسی مربوط به زمینه سازی پیروزی دانست که پس از آن در زمان مأمون که وضعیت بحرانی گردید، بازگشت به اهل بیت(ع) و در مقدمه آنان حضرت امام رضا(ع) به مثابه ناجی دانسته شد و همان‌گونه که این

مسأله گرایش به اهل بیت(علیهم السلام) در ظهـور عباسـیان تأثیرگـذار بـود، واگـذاری ولایت‌عهدی به امام(علیه السلام) حرکت نجات بخش مأمون از بحران‌هـایی بـود کـه توسط علویان و شیعیان ایجاد شده بود. بنابراین، همان رویکرد آغـازین، در مراحل بعدی نیز به عنوان یک «گفتمان غالب» برای ظهور، تثبیـت و احیانـا ادامه حاکمیت تلقی گردید.

مرحله بیعت با علویان: در آغاز حرکت «قاطبه عباسیان حتی ابراهیم امام و سفاح و منصور، چندین بار و به مناسـبتهای گونـاگون بـا علویـان بیعـت کردند» (هماناثر، ص ۳۱).

(۱) مرحله دعوت برای «اهل بیت» و «عترت خاندان پیامبر(صلی الله علیه و آله)»: در ایـن مرحله، عباسیان از به‌کارگیری واژه «علویان» پرهیز کردند و عمـدتاً بـه واژه «اهل بیت» تکیه نمودند. در حقیقت در آن دوره «کلمه «اهل بیـت» آن کلمـه سخر آمیزی بود که دل‌های طبقات مختلف مردم را الفت مـی‌داد و همـه را زیر لوای سیاه گرد می‌آورد» (الابراشـی، ۱۹٦٤م، ص ۳۰۸؛ حیـدر، ۱٤۲۲ق، ج۱ (جزء ۲)، ص ۵۳۲؛ جلوب، ۱۹٦٦م، ٤۰٦ص)

(۲) مرحله فراگیری عباسیان: در این مرحله سایه علویـان و هالـه اهـل بیت کوچک‌تر و کمرنگ شـده و بـه جـای آن فراگیـری عباسـیان افـزایش می‌یابد. شعار «الرضا من آل محمد(علیهم السلام)»، شعار این مرحله شد. این شـعار بـه گونه‌ای فراگیر بود که در آن دیگر ویژگی خاصی برای علویان دیده نمی‌شد و می‌توانست حتی عباسیان را نیز در خود جای دهد. در حقیقت «بـا آن‌کـه عبارت الرضا من آل محمد(صلی الله علیه و آله) با عبارت «عترت» و «اهل بیـت» و امثـال آن چندان تفاوتی نداشت ولی در اذهان عمومی ایـن تعبیـر نسـبت بـه عبـارت «عترت» و «اهل بیت» دلالتی دور بر خصوص علویان داشت، ولـی بـا ایـن حال توده مردم بر این اعتقاد باقی بودند کـه خلیفـه علـوی خواهـد بـود و علویان نیز خود بر همین عقیده بودند» (شلبی، ۱۳۸۷ش، ج۳، ص ۲۰).

٤- رویکرد وراثتی: رویکرد وراثتـی: خلافـت از طریـق ارث، آخـرین رویکرد عباسیان برای تحقق حاکمیت خود بودند. «ادعای استحقاق خلافت

به ارث، از طریق علی بن ابی طالب علیه‌السلام، و استدلال‌شان بر خویشاوندی نسبی با رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله را در بسیاری از موضع‌گیری‌های آنان می‌بینیم. عباسیان نزد مردم به این خویشاوندی افتخار می‌کردند و به مناسبت‌های گوناگون بدان صحبت می‌آوردند» (عاملی، ۱۳٦۸ش، ص ٤٤).

بافت موقعیتی- اجتماعی دوم: خطرناک‌سازی علویان برای استمرار حاکمیت عباسیان

با پیشرفت عباسیان در استقرار حاکمیت خود، علویان را کانون خطر برای ادامه حیات سیاسی خود دانستند و به‌هر وسیله ممکن تلاش کردند که آنان را از حاکمیت دور سازند. این حرکت دورسازی، عاملی برای مخالفت‌ها، بحران سازی‌ها و درگیری‌های گوناگون علویان با عباسیان گردید که نمونه‌های آن در کتاب‌های تاریخ مشاهده می‌شوند. در همین زمینه باید گفت که علاوه بر گرایش‌های دینی در تصاحب خلافت، عوامل «خود باوری» علویان از یک سو به دلیل ارتباط آنان با اهل بیت علیهم‌السلام و «خوارخویشتنی»[1] عباسیان به دلیل گم‌نامی و حقارت و خواری از سوی دیگر در دورسازی علویان توسط عباسیان به شدت تأثیرگذار بود. این وضعیت در بسیاری از سخنان و نامه‌نگاری‌ها دیده می‌شود، به عنوان مثال، ابومسلم در نامه خود به منصور نوشت: «خداوند شما را بعد از پنهانی و بی نام و نشانی و حقارت و خواری، ظاهر ساخت، سپس مرا از پرتو تو نجات بخشید..» (ابن کثیر، ۱۳٦۷ق، ج۱۰، ص ٦٤).

بافت موقعیتی- اجتماعی سوم: تقابل همه‌جانبه با علویان

هنگامی‌که عباسیان خطر اساسی را از جانب علویان دانستند، و تهدید آنان را به شکل جدی احساس کردند، در تلاش بر آمدند که به‌هر وسیله ممکن تقابل خود را با استفاده از شیوه‌های سخت‌افزارانه و نرم‌افزارانه ابراز

---

۱. «اصطلاح «خوار خویشتنی» را امام محمد غزالی در *کیمیای سعادت* آورده که به درستی معادل «عقده حقارت» است» (عاملی، ۱۳۶۸ش، ص۶۴، عبارت از مترجم کتاب است).

داشته و آنان را از هر گونه قدرت نمایی دور سازند.

اولین حرکت عباسیان در این زمینه، تغییر «نظریه ارث» بود. این نظریه تا زمانی به نفع عباسیان به شمار می‌رفت که در فرایند قدرت‌گیری بودند، اما زمانی که قدرت فراگیر را به دست آوردند، برای این‌که نظریه ارث را در مورد علویان نیز ناکارآمد سازند، این رویکرد را کلاً در ظهور حاکمیت خود منتفی دانستند.

حرکت‌های بعدی عباسیان شامل بسیاری از شیوه‌های تشویق و ترغیب و تهدید برای استقرار حاکمیت و دورسازی علویان از قدرت نمایی بود.

مراقبت و تجسس از علویان، مصادره اموال آنان، ویران ساختن خانه‌های ایشان، جلوگیری از کارکردن آنان، آزاد و اذیت‌های بی‌شمار و فراوان و بالاخره تبعید و آواره ساختن ایشان تنها نمونه هایی از ظلم و ستم عباسیان به علویان بود.

در یکی از نامه‌های مأمون به عباسیان، ظلم و ستمی که بر علویان رفته بود بخوبی ترسیم شده است. «...تا آن‌که خداوند کار را به ما واگذاشت، پس آنها را (علویان را) به بیم و هراس افکندیم و بر آنان سخت گرفتیم و آنان را بیشتر از آن که بنی امیه کشته بودندشان به قتل رساندیم» (عاملی، ۱۳۶۸ش، ص ۹۳).

بافت موقعیتی- اجتماعی چهارم: استبداد محوری و گسترش دیکتاتوری

عباسیان برای استقرار هر چه بیشتر حاکمیت خود نه تنها علویان را به شدت سرکوب کردند، بلکه با گسترش استبداد و دیکتاتوری خود از هر گونه حرکت بر علیه خود از سوی مردم را نیز کنترل کردند. ترس عباسیان که ریشه در ریاکاری آنان در فرایند قدرت یابی با شعارهایی که مردم را به شدت جذب می‌کرد، اما در نهایت خلاف آن برای مردم ثابت شد، باعث گردید که همیشه در صدد سرکوب مردم و به استضعاف کشاندن آنان برای تمکین کردن و دوری از هر گونه مخالفت و قیام باشند.

برخی از مورخان به این جمله اشاره کرده‌اند که «در حالی که امیری از عباسیان بر مردم مسلط است، گمان نمی‌برم که ظلم و ستم سپری شود» (مسعودی، ١٤٠٤ق، ج۳، ص ٤٣٥؛ امین، ۱۹۳۳م، ج۲، ص ۳۸؛ قلقشندی، *نهایة الارب*، ج۸، ص ۱۷۵؛ ابن المعتز، ١٩٧٦م، ص ۳۷۸). ظلم و ستم عباسیان نسبت به مردم غیر قابل تصور است. این رویکرد در نامه‌ای که ابراهیم امام به ابومسلم ارسال کرده است، به خوبی بیانگر خشونت و خونخواری آنان بود. «هر کس را که بر او شکی برد، یا در دلش چیزی نسبت به او گذشت، بکشد....و هر بچه‌ای را که پنج وجب قامت دارد و در مظان تهمت است باید بکشد» (طبری، ١٤٠٨ق، ج ۹، ص ١٩٧٤؛ ابن اثیر، ١٤١٧ق، ج٤، ص ۲۹۵؛ ابن کثیر، ١٣٦٧ق، ج۱۰، ص ۲۸؛ ابن قتیبه، ١٤١٠ق، ج۲، ص ١١٤؛ امین، ۱۹۳۳م، ج۱، ص۳۲).

بافت موقعیتی- اجتماعی پنجم: مقابله علویان با عباسیان و گسترش مقاومت

فشار و ظلم و ستم بی حد عباسیان نسبت به علویان و عموم مردم بالاخره باعث ظهور قیام‌های مختلف برای مقابله با قدرت عباسیان گردید. یکی از نمونه‌های معروف این حوادث واقعه مشهور «فخ» بود.

قیام‌ها و مخالفت‌ها به گونه‌ای بر علیه عباسیان گسترش یافت که گفته می‌شود «انقلابات علوی (به رهبری مستقیم آنان) که بین عهد سفاح و اوائل عهد مأمون و دقیقاً تا حدود سال ۲۰۰ هجری، یعنی ظرف کمتر از هفتاد سال روی داده نزدیک به سی انقلاب بوده است، صرف نظر از انقلابات دیگری که در آنها برای علویان و دوستی نسبت به ایشان تبلیغ و دعوت می‌شد» (عاملی، ١٣٦٨ق، ص ۱۲۸).

وضعیت بحرانی عباسیان در اثر قیام‌های مختلف و مخالفت‌های گسترده علویان و مردم در زمان مأمون به حدی بود که می‌توان گفت این وضعیت بی شباهت به وضعیت اواخر عهد امویان نبود. به‌همین دلیل خواهیم دید که رویکرد سیاست‌مدارانه «ولایت‌عهدی» به مثابه یک حرکت نجات دهنده از

طرف مأمون برای خروج از بن‌بست سیاسی – اجتماعی آن دوره به شمار می‌آید.

بافت موقعیتی- اجتماعی ششم: گسترش بحران و راه حل «ولایت‌عهدی»

گسترش بحران در روزگار مأمون بسیار فراتر، ناگوارتر و فراگیرتر از حاکمان قبل بود «چنان که شورش‌ها و قیام‌ها بسیاری از ولایات و شهرها را فرا گرفت. تا بدانجا که مأمون نمی‌دانست از کجا آغاز کند و چگونه به چاره‌جویی پردازد. وی به عیان مشاهده می‌کرد، و از این که می‌دید سرنوشت خود و خلافتش در معرض تندباد حوادثی که بر یکدیگر پیشی می‌جویند و زمانه هر دم بر سرعتش می‌افزاید؛ قرار گرفته، رنج می‌برد» (عاملی، ۱۳٦۸ش، ص ٦٤).

بخشی از این بحران به دلیل درگیری وی با «امین» به وجود آمده بود. امین برادر مأمون در محرم (صفر) سال ۱۹۸ هجری قمری کشته شد. با کشتن امین، ولی‌عهد سوم (مؤتمن) هنوز باقی مانده بود که باید از سر راه مأمون برداشته شود. مأمون برای چاره جویی در این زمینه به طاهر و هرثمه دستور داد که مؤتمن را از ولایت‌عهدی خلع کنند و هر دو نیز وی را در ماه ربیع الاول سال ۱۹۸ هـق از ولایت‌عهدی خلع کردند (ابن اثیر، ۱٤۱۷ق، ج۱۰، ص۲۳۱).

اما علی‌رغم این موفقیت در کشتن برادر، ولی وضعیت به‌گونه‌ای شده بود که شرایطی ایجاد کرده بود که می‌توان آنها را چنین ترسیم کرد:

«سپاه و لشکریان او (مأمون) رو به هزیمت گذاشته بودند و هرثمه بن اعین گریخته بود. مرکز حکومت او، خراسان توسط صاحب السریر تهدید می‌شد و عیسی بن ماهان سردار سپاه محمد بن امین به قصد دستگیری او عازم بود، تا وی را به بغداد نزد امین برد و مأمون در اندیشه پناهنده شدن به امیر کابل بود» (همان‌اثر، ج۱۰، ص ۲۱۷؛ دینوری، ۱۳٦٦ش، ص٤٤۱-۱٤۳٦؛ یعقوبی، ۱۳٦٦ش، ج۲، ص ٤٥۰-٤٥۲؛ مسعودی، ۱٤۰٤ق، ج۲، ص ۳۹۱).

بنابراین مأمون به دنبال راه حلی بود که بتواند وی را از این بحران گسترده نجات دهد. به‌همین دلیل بازگشت به دلداری از علویان، ایرانیان، شیعیان و پیروان اهل بیت علیهم‌السلام همچون روزهای اول عباسیان برای جذب علویان برای پیشبرد اهداف خود برای پیروزی و به دست آوردن حکومت، را بهترین راه حل برای نجات خود و حکومت لرزان خود می‌دید.

طرح بازگشت «خلافت» به امام رضا علیه‌السلام در آغاز کار و سپس تبدیل آن به «ولایت‌عهدی» آن حرکت زیرکانه‌ای بود که مأمون تصور می‌کرد با چنین حرکتی بتواند بسیاری از مخالفت‌ها را خاموش و دل علویان و شیعیان را به دست آورد. در حقیقت، طرح «بازگشت خلافت به جایگاه اصلی» یک طرح سیاسی اضطراری بود که در شرایط اضطراری متولد گردید و علی‌رغم این‌که ظاهر آن «بازگشت حق حاکمیت به اولاد علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام» بود، اما در حقیقت، خروج از بن‌بست سیاسی و نظامی مأمون تلقی می‌شود.

در همین جا لازم است به یک نکته تاریخی اشاره شود که به شدت قابل تأمل است. گفته می‌شود که با قدرت گرفتن مأمون، فضل بن سهل که شاهد عهد و نذر مأمون در مورد این‌که اگر بر برادر خود پیروز شد، حکومت را به اهل آن بازگرداند، این عهد را به مأمون متذکر گردید. بنابراین می‌توان گفت که نقشه ولایت‌عهدی از طرف سهل و نه از سوی مأمون طراحی شده است. البته این حرکت خود نیازمند مطالعه و بررسی فراوان است؟ آیا فضل با تذکر چنین عهدی واقعاً در صدد حاکمیت اهل بیت علیهم‌السلام بوده است؟ آیا در این رابطه می‌توان وی را از شیعیان یا طرفداران امام علیه‌السلام دانست. این مسأله را می‌توان از مسائل مهم تاریخی دانست که نیازمند مطالعه و بررسی عمیق‌تر است.

مأمون با هر وسیله ممکن زمانی که تحمیل «خلافت» را بر امام علیه‌السلام ناممکن می‌بیند، موضوع «ولایت‌عهدی» را مطرح و با طرح پذیرش ولایت‌عهدی یا آمادگی برای کشته شدن، اجرای برنامه‌های خود برای خروج از بحران را ممکن می‌سازد. اگرچه موضوع ولایت‌عهدی امام رضا علیه‌السلام برای بسیاری از

علویان و شیعیان آگاه به عنوان یک توطئه سیاسی برای خروج از بحران در دوره مأمون روشن بود، که بخش اعظم این آگاهی از خود امام(ع) در تبیین شیوه تحمیل ولایت‌عهدی به وی توضیح داده شده بود، اما به‌هر حال توانست تا مدتی وضعیت را به نفع مأمون تغییر و تعادل و توازنی را در قدرت میان خود و سایر علویان و پیروان اهل بیت(ع) ایجاد نماید.

بافت موقعیتی- اجتماعی هفتم: شکست سیاسی و بازگشت به مواضع قبلی

واگذاری ولایت‌عهدی به امام رضا(ع) یک هدف بزرگ و چندین هدف کوچک‌تر را به دنبال داشت. هدف بزرگ، همان به دست آوردن دل علویان و خاموش ساختن قیام‌ها و انقلاب‌های آنان و بازگشت به شرایط اولیه در تحقق حاکمیت عباسیان بود. اهداف دیگر نیز که قبلاً به برخی از آنها نیز اشاره شده، کنترل امام و نظارت بر فعالیت وی، منزوی سازی امام از ارتباط با مردم به‌ویژه قطع ارتباط ایشان با شیعیان و دوستداران اهل بیت(ع)، و بهره گیری از علم و دانش ایشان در مباحث مختلف و موارد مشابه دیگری است که مأمون توانست در این مدت از آنها بهره‌مند گردد.

اما شیوه اطلاع رسانی امام رضا(ع) در مورد ولایت‌عهدی که با اصرار و مقاومت امام همراه بود (ابن بابویه، ۱۳٦۳ق، ج۱، ص ۱٤۸)، کیفیت خداحافظی امام(ع) با رسول خدا(ص) در آغاز سفر به مرو که با هر وداعی عقب می‌رفت و دوباره نزد قبر پیامبر(ص) می‌آمد و با صدای بلند گریه و زاری می‌کرد (هماناثر، ص۱٤٦)، کیفیت خروج از منزل که به گونه‌ای بود که به همه فهماند که وی را به زور می‌برند، تلاش برای افشای عدم مشروعیت حکومت مأمون در طول مسیر سفر، مقاومت در پذیرش خلافت، مقاومت و بالاخره پذیرش مشروط ولایت‌عهدی پس از مخیّر ساختن وی میان قبول ولایت‌عهدی یا کشته شدن، تأکید بر تشریفاتی بودن حکم

ولایت‌عهدی توسط امام[1]، عدم همکاری واقعی امام با نقشه‌ها و سیاست‌ها مأمون در زمان ولایت‌عهدی، نقد و اعتراض به اقدامات مأمون[2] از جمله مواردی است که بیانگر مخالفت جدی امام با ولایت‌عهدی و تحمیلی‌بودن آن از یک سو و توطئه و سیاست بازی مأمون در تحقق این نقشه از سوی دیگر بود.

علی‌رغم این همه توطئه و برنامه‌ریزی برای منزوی کردن امام و حذف وی از قدرت و ارتباط با شیعیان و پیروان اهل بیت(علیهم‌السلام) و تلاش برای جذب علویان و ایرانیان با برنامه ولایت‌عهدی، اما در حقیقت «مأمون در جلب اعتماد ایرانیان از طریق علویان شکست خورد و در سلب اعتماد ایرانیان از

---

۱. در مراسم عمومی که همه مسئولان، شخصیت‌ها و...حضور داشتند بعد از آن که حکم ولایت‌عهدی در حضور جمع خوانده شد، امام موضعی گرفت که با این موضع‌گیری همه نقشه‌های مأمون را در نصب امام به ولایت‌عهدی خنثی کرد. وقتی مأمون از امام رضا(علیه‌السلام) تقاضا کرد او نیز به عنوان گواه پایین حکم را امضاء کند: «فکتب الرضا(علیه‌السلام) انی ادخل فی ولاية العهد علی ان لا آمر و لا انهی و لا اقضی و لا اغیّر شیئاً مما هو قائم وتعفینی من ذلک کله» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ق، ج۱، ص ۱۴۸،۱۳۹) امام رضا(علیه‌السلام) نوشت: به شرطی ولایت‌عهدی را می‌پذیرم که نه دستوری بر انجام کاری و نه دستوری بر انجام ندادن کاری صادر کنم، نه در مسال‌های قضاوت کنم و نه تغییری در شرایط موجود به وجود آورم و به شرطی که مرا انجام همه این امور معاف داری» (مرتضوی، ۱۳۸۵ش، ص۷۴-۷۵).

۲. در دیداری میان مأمون و امام(علیه‌السلام) مأمون از پیروزی‌های لشکر خود در منطقه کابل و فتح روستاهایی را به اطلاع امام(علیه‌السلام) می‌رساند. ولی میان امام(علیه‌السلام) و مأمون چنین مکالمه‌ای صورت می‌گیرد: «امام رضا(علیه‌السلام): آیا گشودن روستایی از روستاهای بلاد شرک تو را خوشحال کرده است؟ مأمون: آیا این خوشحالی ندارد؟ امام رضا(علیه‌السلام): درباره امت محمد(صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و آنچه در اختیار توست از خدا بترس، بدون تردید کارهای مسلمانان را ضایع کرده‌ای، آنها را به دیگران سپرده‌ای، بر خلاف حکم خداوند درباره مسلمانان داوری می‌کنند، خودت در این منطقه نشسته‌ای مرکز وحی و هجرت را رها کرده‌ای، با نبود تو به مهاجران و انصار ستم می‌شود، درباره مؤمنان نه حق خویشاوندی را رعایت می‌کنند و نه عهد و پیمان‌ها را، مظلومان، روزگار سختی را می‌گذرانند، از تأمین هزینه خود عاجزند، کسی را پیدا نمی‌کنند که شکوه حال خود را پیش او برند، و دست‌شان به تو نمی‌رسد» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ق، ج۱، ص ۱۵۷).

علویان نیز ناکام ماند. حضور امام رضا علیه‌السلام در خراسان با توجه به شخصیت علمی، اخلاقی و الهی آن حضرت روز به روز بر اقتدار و نفوذ معنوی ایشان می‌افزود و از طرفی موجب تضعیف موقعیت مأمون می‌شد. بنابراین مأمون چاره‌ای نداشت جز این که به بغداد برگردد و اعتماد عباسیان را جلب کند. ولی با توجه به شرایط مأمون جلب اعتماد عباسیان دشوار بود، زیرا عباسیان خواهان حفظ قدرت خلافت در بین خود بودند» (مرتضوی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۰۷).

بزرگ‌ترین اشکال عباسیان به مأمون انتصاب امام رضا علیه‌السلام به ولایت‌عهدی بود که تصور می‌کردند با این اقدام، آینده حکومت عباسیان در دست اهل بیت علیهم‌السلام و پیروان آنان خواهد شد. مأمون در پاسخ به اشکال عباسیان صریحاً اعلام می‌کند: تنها انگیزه من در ولایت‌عهدی امام رضا علیه‌السلام این بود که خون شما را حفظ کنم و با ادامه دوستی بین ما و آل علی علیه‌السلام از شما حمایت کنم و اگر مقدار بسیار ناچیزی از غنایم را نیز به آنان می‌دهم به همین سبب است». وی اضافه می‌کند: «اگر تصور می‌کنید انگیزه من این بود که مسأله ولایت‌عهدی در نهایت به آل علی علیه‌السلام برگردد و به نفع آنان تمام شود اشتباه می‌کنید! بدون تردید من در فکر اصلاح کارهای شما و در اندیشه شما و فرزندان شما و نسل‌های آینده شما هستم در حالی که خودتان بی توجه، سرگرم، حیران و سرگردان هستید و نمی‌دانید چه نقشه‌هایی برایتان دارند» (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج ٤۹، ص ۲۱۳).

مأمون برای اعتمادسازی میان خود و عباسیان دو حرکت مهم را انجام داد که اولی کشتن فضل بن سهل بود و دومی به شهادت رساندن علی بن موسی الرضا علیه‌السلام است. هر دو کار را نیز با مهارتی که تصور می‌کرد پنهان خواهد ماند انجام داد. علی‌رغم این‌که مأمون در به شهادت رساندن امام علیه‌السلام تلاش کرد که این توطئه کاملاً از انظار عمومی مخفی بماند اما قرائن و شواهد بی‌شماری ثابت می‌کند که شهادت امام رضا علیه‌السلام توسط مأمون عباسی

صورت گرفته است، از جمله: تصریح امام به شهادت[۱]، کیفیت ورود امام بر مأمون[۲]، اجبار به خوردن انگور[۳]، خروج خشمگینانه امام از مجلس مـأمون و بالاخره تأخیر در دفن امام[٤] که مهم‌ترین دلایـل شـهادت آن امـام(علیه‌السلام) توسـط مأمون عباسی است.

شـهادت امـام رضـا(علیه‌السلام) پایـانی بـر نقشـه توطئـه آمیـز مـأمون در طراحـی «ولایت‌عهدی» به عنوان راهی برای خروج از بن‌بست سیاسـی و بحـران ایجـاد شده توسط علویان و پیروان اهل بیت(علیهم‌السلام) و اعتمادسـازی مجـدد میـان خـود و عباسیان مخالف وی به دلیل همان ولایت‌عهدی بود. به عبارت دیگر، علـی‌رغـم همه اقداماتی که مأمون در این زمینه انجام داد، اما اقدامات و برنامه‌هـای امـام(علیه‌السلام) در کشف توطئه‌های وی، در حقیقت، شکستی بزرگ از نظر سیاسی–اجتمـاعی بود که این شکست خود عاملی برای بازگشت مأمون به مواضـع و رویکردهـای قبلی در اتکا به عباسیان و دور شدن مجدد از علویان و پیروان اهل بیت(علیهم‌السلام) شـد که شیوه غالب همه حاکمان عباسی قبل از وی بوده است.

۱. «کان الرضا (علیه‌السلام) یقول لاصحابه اللذین یثق بهم: و لا تفتروا منه بقوله، فما یقتلنی و الله غیره و لکنه لا بد لی من الصبر حتی یبلغ الکتاب اجله» (امام رضا(علیه‌السلام) به یاران مورد اعتمادش می‌گفت: فریب سـخن مأمون را نخورید، بخدا قسم کسی غیر از او قاتل من نیست ولی من چاره‌ای ندارم جز این که صبر کنم تا تقدیر الهی فرا رسد» (خضری، ۱۹۹۷م، ص ۱۷۶).

۲. «اباصلت می‌گوید: روز قبل از حادثه حضرت به من دستور داد که چگونه برایش قبر را حفر کنم و دعایی به من یاد داد که در حضور مأمون بخوانم و ...سپس فرمود: یا ابا صلت غدا اداخـل علـی هـذا الفاجر فان انا خرجت و انا مشکوف الرأس فتکلم اکلمک و ان انا خرجـت و انـا مغطّـی الـراس فـلا تکلمنی» (همان‌اثر، ص۲۴۵) (ای اباصلت فردا من بر این فاجر وارد می‌شوم. هنگام خارج شدن از نزد او اگر سرم پوشیده نبود با من سخن بگو من هم با تو سخن می‌گویم ولی اگر هنگام خارج شدن سـرم پوشیده بود با من سخن مگو).

۳. خضری، همان‌اثر، ص ۲۴۵.

۴. همانجا.

تقابل رویکردهای «زیست- قدرت» با «زیست-سیاست» در تصمیمات مأمون و اقدامات امام رضا علیه السلام

دورهٔ مأمون یکی از دوران استثنایی عباسیان به شمار می‌آید. در این دوره، علاوه بر تحولات سیاسی، پیشرفت‌های علمی و مباحثات و مناظرات در حوزه‌های اعتقادی و دینی نیز گسترش یافت. در همه این تحولات، شخصیت ویژه مأمون نقش برجسته‌ای دارد. این نقش در مقایسه با همه خلفای دیگر عباسی قابل توجه و متفاوت بود. «مأمون بر خلاف برادرش مردی دانشمند، خوش فهم، زیرک، کاردان و مدبر بود، و شاید در این صفات بر تمام خلفای بنی عباس برتری داشت. او در زمان خود به ترویج علم کوشید، مجالس علمی و مباحثات و مناظرات آزاد بسیار داشت و خود نیز در غالب این مباحثات صاحب نظر و اطلاع بود» (محقق، ۱۳۵۷ش، ص ٦٣).

اما نقش مأمون تنها در حوزه گسترش علم و مباحثات آزاد علمی و دینی نبود، بلکه تحولات ارتباطات جهان اسلام با جهان غرب به‌ویژه در حوزه ترجمه نیز یکی از مواردی است که مورد توجه وی قرار گرفت و باعث گسترش حرکت ترجمه از یونانی به عربی در آن دوران گردید (Gutas, 1998). علاوه بر آن، تحولات و تغییرات سیاسی چه در کشتن برادر خود، مأمون، جذب ایرانیان، به‌کارگیری برخی از چهره‌های مهم ایرانی در ساختار حکومتی و بالاخره موضوع ولایت‌عهدی امام هشتم علی بن موسی‌الرضا علیه السلام دوران حکومت مأمون را یک دوره استثنایی کرده است.

موضوع ولایت‌عهدی مأمون در زمان حکومت امین که توسط هارون الرشید تعیین شده بود که در صورت «مرگ امین بخلافت برسد» (محقق، ۱۳۵۷ش، ص٦١) نیز در فرایند رویکردهای بعدی وی تأثیرگذار بود. علی‌رغم تصمیم هارون الرشید اما نزدیکان و دوستان امین همچون فضل بن ربیع و علی بن عیسی بن ماهان فرمانده لشکر از این تصمیم ناخشنود بودند و با اغوای وی باعث حذف مأمون از ولایت‌عهدی گردیدند (مدرسی،

١٤١٠ق، ص ٣٧).

«عزل مأمون از مقام ولایت‌عهد[ی] برای رجال ایرانی که دل پر خونی از حکومت بغداد داشتند و همواره مترصد فرصت بودند، بهانه مناسبی بود که به عنوان دفاع از حق مأمون به بغداد بتازند. مأمون نیز با زیرکی خاصی که داشت از این موقعیت بهره‌برداری کرد و از آنجا که دوستی و محبت ایرانیان را به خاندان پیغمبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) و آل علی(علیهم‌السلام) می‌دانست هر چه بیشتر رنگ تشیع بخود گرفت» (محقق، هماناثر، ص٦١-٦٢). هر چه مأمون به اهمیت قدرت ایرانیان و علویان و طرفداران اهل بیت(علیهم‌السلام) بیشتر پی می‌برد، جهت‌گیری سیاسی وی برای بهره‌برداری از این موقعیت پررنگ‌تر می‌شد. این حرکت تا جایی ادامه یافت تا این‌که بحث ولایت‌عهدی امام در ذهن مأمون شکل گرفت. البته بعضی از مؤرخان (مانند: بیهقی، ١٣٦٨ش، ج٦، ص ١٩١) در مورد این‌که چه کسانی مأمون را در این تصمیم‌گیری تشویق کرده‌اند، به فضل بن سهل ذوالریاستین اشاره می‌کنند (عرفان‌منش، ١٣٧٤ش، ص٣١)[1] ولی به نظر می‌رسد که ترسیم این نقشه توسط خود مأمون برای دو هدف عمده که اولی جذب هر چه بیشتر ایرانیان و طرفداران اهل بیت(علیهم‌السلام) برای تقویت حاکمیت خود و دومی آوردن امام رضا(علیه‌السلام) نزد خود برای کنترل و نظارت هر چه بیشتر از آن حضرت برای جلوگیری از هر گونه فعالیت احتمالی، صورت گرفته است. از طرفی، آوردن امام رضا(علیه‌السلام) از مدینه به خراسان باید با بهانه‌ای همراه باشد و چه بهتر که امام را به مقام ولایت‌عهدی منصوب کند که هم‌دل پیروان آن حضرت را به دست آورد و

---

۱. «قطع نظر از انگیزه و هدف فضل بن سهل از طرح ولایت‌عهدی امام علی بن موسی الرضا(علیه‌السلام) و نقش مؤثری که وی در این ماجرا داشت، باید گفت که طراح اولیه ماجرای ولایت‌عهدی شخص مأمون بود، این موضوع در شرایطی بحرانی، زمانی که مأمون در مبارزه با امین کاملاً ناامید شده بود به فکر او خطور کرد و به گونه‌ای که خود او شرح می‌دهد، «با خدای خود عهد کرده بودم اگر از دست محمد برادرم آسوده شدم خلافت را به محلی که خداوند قرار داده برگردانم» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ش، ج۲، ص ۳۸۶؛ مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج۱۲، ص ۱۲۶؛ عرفان‌منش، ۱۳۷۴ش، ص ۱۵۹-۱۶۰).

هم به هدف کنترل کردن امام و نظارت بر فعالیت‌هـای ایشـان را از نزدیـک اعمال نماید.[۱]

اما تحمیل ولایت‌عهدی به امام رضاعلیه‌السلام همراه با مسائلی بود کـه بیـانگر سیاست مبتنی بر قدرت و نه بر اساس اعتقاد و خلوص بود. قرائت آنچه که میان مأمون و امام رضاعلیه‌السلام در این زمینه رخ داد نشان‌دهنده وضعیتی است که رویکرد «زیست – قدرت» برای تحقق سلطه بیشتر خود می‌باشد که متوسـل به راه‌های مختلف از جمله طرح ولایت‌عهدی گردید.

مأمون پس از تصمیم گیری برای ولایت‌عهدی امام «دستور داد حضرت رضاعلیه‌السلام را از مدینه به خراسان منتقل نماینـد و در ضـمن دسـتور، از جهـت سیاسی، چگونگی حرکت، مسیری را که می‌پیمایند، و شهرهایی را که از آنها عبور خواهند نمود، تعیین کرد. حضرت با بی میلی و کراهت باطنی بـه ایـن سفر الزامی تن داد و پس از زیـارت قبـر رسـول اکـرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله و دیگـر مشـاهد مشرفه با خانواده خود وداع نمود و راه خراسان را در پیش گرفـت. امـام علیه‌السلام منازل و شهرهای بین راه را پشت سر گذارد و به خراسان وارد شد. مـأمون خویشتن را برای مذاکره و گفت‌وگو مهیا نمـود روز ملاقـات تعیـین شـد و سخنانی که بین آن دو رد و بدل گردید به شرحی است که ذیلا توضیح داده می‌شود (فلسفی، ١٤٠٤ق، ص٧).

«ای فرزند رسول خدا من از مراتب علم، فضل، زهد، تقـوا، و عبادتتـان آگاهم و شما را برای امر خلافت از خود شایسته‌تر می‌دانـم. پـیش از آن‌کـه مأمون به سخن ادامه دهد و حضرت را با مشـکلی مواجـه سـازد بـه پاسـخ مبادرت نمود و فرمود: به بندگی خداوند مباهات می‌نمایم، بـا زهـد در دنیـا

---

۱. «...رجاء بن ابی ضحاک و یاسر خادم نامه‌ای را از سوی مأمون به حضرت رضاعلیه‌السلام تسلیم کردند. او در نامه از حضرت درخواست پذیرش ولایت‌عهدی کرده بود و با لطافت خاصی سعی در جلب اعتمـاد و اطمینان امام‌علیه‌السلام نموده و از حضرت خواسته بود نامه را بر زمین نگذاشته رهسپار مقر مأمون در مرو شود» (عرفان‌منش، ۱۳۷۴ش، ص ۱۶۲؛ مسعودی، ۱۳۴۳ش، ص۳۹۴).

امیدوارم، از شر دنیا مصون بمانم، با ورع و پرهیز از گناهان به فواید و منافع ورع امیدوارم، و با تواضع در دنیا امید ترفیع مقام در پیشگاه الهی دارم».[۱]

«مأمون گفت: به نظرم آمده است که من خویشتن را از خلافت عزل نمایم و این مقام را برای شما قرار دهم و خودم با شما بیعت کنم. حضرت فرمود: اگر خلافت به شما تعلق دارد و خداوند آن منصب را مخصوص شما قرار داده جایز نیست لباسی را که باری تعالی بر شما پوشانده از بر بدرآوری و به دیگری بپوشانی و اگر خلافت متعلق به شما نیست حق نداری چیزی که به شما ارتباط ندارد به من واگذار نمایی».[۲]

«مأمون گفت: جز پذیرش مقام خلافت چاره‌ای ندارید. حضرت فرمود: مایل نیستم و آن را قبول نمی‌کنم. مأمون چندین روز به اصرار خویش ادامه داد و علی بن موسی همچنان در نفی خود مقاوم بود و پاسخ منفی می‌داد.[۳] وقتی مأمون ناامید گردید به حضرت عرض کرد اگر خلافت را نمی‌پذیری و دستم را برای بیعت رد می‌کنی پس ولایت‌عهدی مرا پذیرا باش[۴] تا که مقام

۱. «عن ابی الصلت الهروی، ان المأمون قال للرضا علیه‌السلام یا بن رسول الله قد عرفت علمک و زهدک و ورعک و عبادتک و اراک احق بالخلافه منی. فقال الرضا علیه‌السلام بالعبودیه لله عزوجل افتخر و بالزهد فی الدنیا ارجو النجاه من شر الدنیا و بالورع عن المحارم ارجو الفوز بالمغانم و بالتواضع فی الدنیا ارجو الرفعه عند الله عزوجل».

۲. «فقال المأمون فانی قد رایت ان اعزل نفسی عن الخلافه و اجعلها لک و ابایعک، فقال الرضا علیه السلام ان کانت هذه الخلافه لک و الله جعلها لک فلا یجوز لک ان تخلع لباسا البسک الله و تجعله لغیرک و ان کانت الخلافه لیست لک فلا تجوز لک ان تجعل لی ما لیس لک».

۳. «برخی منابع می‌نویسند: تا دو ماه تلاش مأمون برای وادار کردن امام به پذیرش خلافت و ولایت‌عهدی در مرو ادامه یافت. شیخ صدوق نیز می‌نویسد: آن جناب را از بصره و اهواز و فارس به مرو آوردند. مأمون به آن جناب خلافت و امارت را عرضه کرد. حضرت علیه‌السلام امتناع کرد و در این باب تا دو ماه گفت‌وگوهای بسیار جریان یافت (ابن بابویه، ۱۳۶۳ش، ج۲،ص ۳۸۹)؛ عرفان‌منش، ۱۳۷۴ش، ص۱۶۳-۱۶۴).

۴. ابن بابویه، ۱۳۶۳ش، ج۲، ص۳۷۹؛ عطاردی، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۶۶-۶۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۵ق، ج۳، ص۴۷۱-۴۷۲.

خلافت بعد از من برای شما باشد».[۱]

«حضرت رضا قسم یاد کرد که پدرم از پدران خود از علی علیه السلام از رسول گرامی صلی الله علیه و آله حدیث نمود که من پیش از مرگ تو با سمّ کشته می‌شوم و مظلوم از دنیا می‌روم فرشتگان آسمان و زمین بر من گریه می‌کنند و در سرزمین غربت پهلوی هارون الرشید دفن خواهم شد. مأمون از شنیدن سخن حضرت گریست و گفت در ایام حیات من کیست که بتواند شما را بکشد یا بد رفتاری نماید، حضرت فرمود: اگر بخواهم می‌توانم بگویم قاتل من کیست».[۲]

«مأمون گفت: مقصود شما از آنچه می‌گویید آن است که زیر بار مسئولیت نروید و این مقام را از خود بگردانید تا مردم بگویند شما زاهد و به دنیا بی اعتنا هستید. حضرت رضا عليه السلام قسم یاد کرد از روزی که خداوند مرا آفریده هرگز دروغ نگفته‌ام و بی‌اعتنایی من به عناوین دنیوی برای دنیاطلبی نیست و من مقصود شما را از این‌همه اصرار نمی‌دانم. مأمون گفت چه قصدی دارم؟ حضرت فرمود اگر بگویم در امانم؟ گفت در امان: فرمود منظور شما اینست که مردم درباره من بگویند این علی بن موسی نبود که به دنیا اعتنا نداشت بلکه دنیا بود که در دسترس او قرار نمی‌گرفت آیا نمی‌بینید اکنون که دنیا با او مساعده شده چگونه ولایت‌عهدی را به طمع خلافت قبول نموده است».[۳]

---

۱. «فقال له المأمون یا بن رسول الله فلابد لک من قبول هذا الامر فقال لست افعل ذلک طائعا ابدا. فما زال یجهد به ایاما حتی یئس من قبوله فقال له فان لم تقبل الخلافه و لم تجب مبایعتی لک فکن ولی عهدی لتکون لک الخلافه بعدی».

۲. «فقال الرضا عليه السلام و الله لقد حدثنی ابی عن آبائه عن امیرالمومنین عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انی اخرج من الدنیا قبلک مسموما مقتولا بالسم مظلوما تبکی علیّ ملائکه السماء و ملائکه الارض، و اُدفن فی ارض غربه الی جنب هارون الرشید، فبکی المأمون ثم قال له یا بن رسول الله و من ذا الذی یقتلک او یقدر علی الاسائه الیک و أنا حیّ؟ فقال الرضا عليه السلام: اما انی لو أشاء ان اقول لقلت من ذا الذی یقتلنی».

۳. «فقال المأمون یا بن رسول الله انما ترید بقولک التخفیف عن نفسک و دفع هذا الامر عنک لیقول

ادامه در صفحه بعد

«مأمون از سخن حضرت رضا علیه‌السلام به خشم آمد و گفت از این پس برخورد من با شما به گونه‌ای خواهد بود که بر وفق میلم نیست. شما از قهر من خویشتن را در امان یافتی. به خدا قسم باید ولایت‌عهدی را بپذیری اگر قبول نکنی مجبورت خواهم نمود و اگر باز هم از پذیرش ابا نمودی شما را خواهم کشت. حضرت رضاعلیه‌السلام فرمود خداوند مرا نهی نموده از این‌که با دست خویش خود را به هلاکت افکنم اگر کار بدین منوال باشد ناچار ولایت‌عهدی را قبول می‌کنم به شرط آن‌که نه کسی را به کاری بگمارم، نه کسی را از کاری که دارد عزل کنم، و نه رسم و سنتی که معمول است نقض نمایم فقط دورادور طرف مشاوره باشم. مأمون به شرائط آن حضرت، رضایت داد و امام با بی میلی ولایت‌عهدی را قبول نمود».[1] (ابن بابویه، ١٤٠٤ق، باب٣٩، حدیث٣، حدیث ٤: (به نقل از فلسفی، ١٤٠٤ق، ص٧-١١).

پذیرش ولایت‌عهدی توسط امام رضاعلیه‌السلام شبهاتی را برای شیعیان ایجاد کرد و لذا علت این امر را جویا شدند. امام علیه‌السلام ضمن پاسخ به آنان به گونه‌ای موضوع تهدید به قتل را به آنان فهماندند.

«محمد بن عرفه می‌گوید به حضرت رضاعلیه‌السلام عرض کردم چه چیز شما را واداشت که در امر ولایت‌عهدی وارد شوید؟ در پاسخ فرمود: همان چیزی

الناس انک زاهد فی الدنیا. فقال الرضا علیه‌السلام: و الله ما کذبت منذ خلقنی ربی عزوجل و ما زهدت فی الدنیا للدنیا و انی لاعلم ما ترید فقال المأمون و ما ارید؟ قال الامان علی الصدق، قال: لک الامان. قال ترید بذلک ان یقول الناس ان علی بن موسی الرضا لم یزهد فی الدنیا بل زهدت الدنیا فیه الا ترون کیف قبل ولایه العهد طمعا فی الخلافه».

١. «فغضب المأمون ثم قال انک تتلقانی ابدا بما اکره و قد امنت سطوتی. فبالله اُقسم لئن قبلت ولایه العهد و الا اجبرتک علی ذلک فان فعلت و الا ضربت عنقک. فقال الرضا علیه‌السلام قد نهانی الله تعالی ان القی بیدی الی التهلکه فان کان الامر علی هذا فافعل ما بدا لک و انا اقبل ذلک علی ان لا اولّی احدا و لا اعزل احدا و لا انقض رسما و لا سنه و اکون فی الامر من بعید مشیرا. فرضی منه بذلک و جعهل ولی عهده علی کراهه منه علیه‌السلام بذلک». ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، باب۳۹، حدیث۳، حدیث۴.

که جدم علی‌علیه السلام را وداشت که در شورا وارد شود.[1] یعنی خطر قتل» (ابن بابویه، ۱٤۰٤ق، باب۳۹، حدیث۳، ٤).

تحلیل فرایند تحمیل ولایت‌عهدی به حضرت امام رضاعلیه السلام توسط مأمون عباسی، بیانگر تفاوت اساسی میان شیوه «سلطه» و «تدبیر» است که در رویکردهای «زیست- قدرت» و «زیست- سیاست» بخوبی نشان داده می‌شوند. امام‌علیه السلام در همه زمینه‌ها به‌ویژه مباحث مربوط به «امامت» و «ولایت» همان صراحت و روشنی قبل از ولایت‌عهدی را ادامه دادند. «آن حضرت پس از قبول مقام ولایت‌عهدی همانند پیش از آن با صراحت صحبت می‌کرد و کمترین تغییری در روش خود نداد. او در مقام بیان شرایط و اوصاف امام، تمام گفتنی‌ها را بی پروا در حضور و غیاب مأمون بیان می‌نمود و ابا نداشت از این‌که سخنانش برای مقام خلافت سنگین و گران باشد» (فلسفی، ۱٤۰٤ق، ص۱۲).

روایت معروف به سلسلة الذهب که در موقع سفر حضرت از مدینه به خراسان در نیشابور گفته شده، بیانگر صراحت و وضوح مصداق امامت و رد هر فرد و مقام دیگر در این زمینه است.

«لا الله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی» (کلمه توحید قلعه من است هر کس در آن وارد شود از عذابم در امان است). «فلما مرت الراحله نادی: بشروطها و انا من شروطها» (پس از آن‌که مرکب حرکت کرد حضرتش ندا در داد: کلمه توحید شروطی دارد و من یکی از آن شروطم) (ابن بابویه، ۱۳٦۷ش، ص۲۱).

تحلیل سخنان رد و بدل شده میان مأمون و امام رضاعلیه السلام در مورد واگذاری خلافت و سپس تحمیل ولایت‌عهدی از دیدگاه «سلطه» و «تدبیر» بیانگر تقابل دو رویکرد متفاوتی است که در جدول شماره (۳) و نمودارهای شماره‌های (۹) و (۱۰) نشان داده شده‌اند.

---

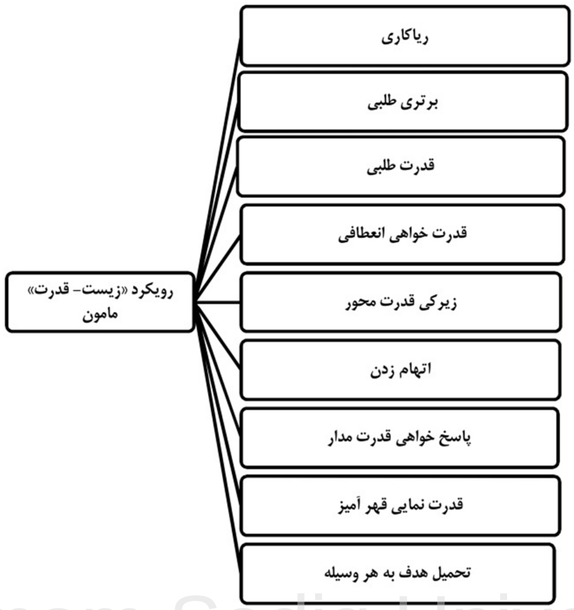
۱. «عن محمد بن عرفه قال قلت للرضا علیه السلام: یا ابن رسول الله ما حملک علی الدخول فی ولایه العهد؟ فقال: ما حمل جدی امیر المومنین علی الدخول فی الشوری» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، باب۳۹، حدیث ۳، ۴).

جدول شماره (۳): فرایندها و رویکردهای «سلطه و تدبیر» در «زیست- قدرت» و «زیست – سیاست»

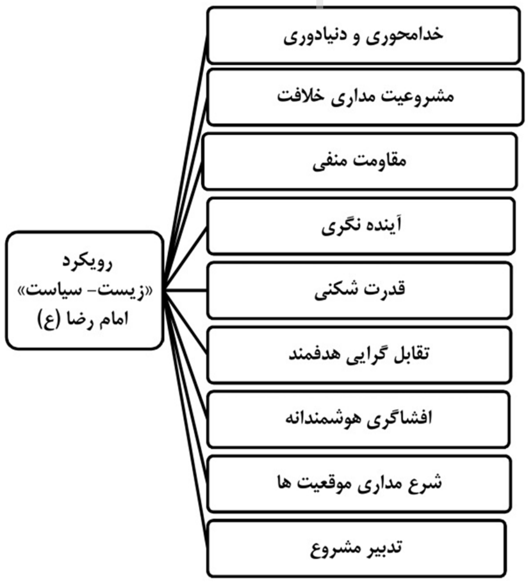
(برداشت از متن- مأمون)	زیست – قدرت (سلطه) مأمون	زیست – سیاست (تدبیر) امام رضا علیه‌السلام	(برداشت از متن- امام رضا علیه‌السلام)
«شما را برای امر خلافت از خود شایسته‌تر می‌دانم»	ریاکاری در اظهار برتری امام برای خلافت	مباهات به بندگی خداوند و زهد در دنیا (خدامحوری و دنیادوری)	«به بندگی خداوند مباهات می‌نمایم، با زهد در دنیا امیدوارم از شر دنیا مصون بمانم».
«من خویشتن را از خلافت عزل نمایم و این مقام را برای شما قرار دهم».	ارزیابی از موقعیت فراتر (برتری طلبی)	تحلیل از موقعیت مشروعیت خلافت (مشروعیت مداری خلافت)	«جایز نیست لباسی را که باری تعالی بر شما پوشانده از بر بدر آوری. و اگر متعلق به تو نیست حق نداری واگذار نمایی»
«جز پذیرش مقام خلافت چاره‌ای ندارید»	قدرت طلبی در تحمیل خواسته‌ها	نفی آرام و مقاومت منفی (مقاومت منفی)	«علی بن موسی همچنان در نفی خود مقاوم بود و پاسخ منفی می‌داد».
«پس ولایت‌عهدی مرا پذیرا باش»	انعطاف در تحمیل قدرت (قدرت‌خواهی انعطافی)	آینده نگری در پذیرش (آینده نگری)	«من پیش از مرگ تو با سم کشته می‌شوم و مظلوم از دنیا می‌روم».
«در ایام حیات من کیست که بتواند شما را بکشد؟ یا بدرفتاری نماید».	زیرکی در قدرت نمایی (زیرکی قدرت محور)	تبیین در برابر قدرت نمایی (قدرت شکنی)	«اگر بخواهم می‌توانم بگویم قاتل من کیست».

«مقصود شما، زیر بار مسئولیت نروید تا مردم بگویند شما زاهد و به دنیا بی اعتنا هستید».	اتهام زدن برای تمکین واداشتن	مقابله با طرح هدف غایی «تقابل گرایی هدفمند)	«مقصود شما را از اینهمه اصرار می‌دانم».
«چه قصدی دارم؟»	تحمیل پاسخ‌گویی (پاسخ‌خواهی قدرت‌مدار)	افشای هدف غایی (افشاگری هوشمندانه)	«مردم درباره من بگویند ولایت‌عهدی را به طمع خلافت قبول نموده است».
«از این پس برخورد من با شما بگونه‌ای خواهد بود که بر وفق میلم نیست. اگر قبول نکنی مجبورت خواهم نمود و اگر باز هم از پذیرش ابا نمودی شما را خواهم کشت».	قدرت نمایی قهرآمیز در تحمیل هدف	شرع محوری در پذیرش موقعیت، اما با تعیین شرایط (شرع مداری موقعیت‌ها)	«خداوند مرا نهی نموده که از این‌که با دست خویش خود را به هلاکت افکنم. ناچار ولایت‌عهدی را قبول می‌کنم به شرط آن‌که به کسی را به کاری بگمارم.....».
«مأمون به شرایط آن حضرت رضایت داد».	تحمیل هدف به‌هر وسیله	پذیرش موقعیت بر اساس دستورات الهی (تدبیر مشروع)	«امام با بی میلی ولایت‌عهدی را قبول نمود».

نمودار شماره (۹): محورهای سلطه در رویکرد «زیست – قدرت» مأمون



نمودار شماره (۱۰): محورهای تدبیر در رویکرد «زیست – سیاست» امام رضا (علیه‌السلام)



تقابل دو رویکرد «زیست- قدرت» و «زیست – سیاست» در نمودارهای شماره‌های (۹) و (۱۰) بخوبی نمایان می‌باشد. سلطه در «زیست- قدرت» یک خصلت تمامیت‌خواهی است که به دنبال تحقق اهداف خود به هر وسیله می‌باشد. این حرکت از مأمون در مورد تحمیل ولایت‌عهدی به امام رضاؑ به خوبی دیده می‌شود. در مقابل این حرکت، سیاست امام رضاؑ برای حفاظت از جان در جهت حفظ دین و جامعه اسلامی در فرایند «تدبیر» نیز بخوبی نمایان است. تقابل این دو رویکرد نهایتاً به شکل ظاهری به پیروزی «سلطه» بر «تدبیر» در بدترین برخورد یعنی به «شهادت رساندن امام» پدیدار می‌شود. اما در طولانی مدت این رویکرد «تدبیر» و «زیست- سیاست» است که پیروز نهایی میدان مبارزه میان سلطه و تدبیر گردید.

امام رضاؑ با به‌کارگیری شیوه تدبیر نه تنها از موقعیت نسبی در «امان بودن» از شر مأمون، به دلیل ولایت‌عهدی بهره‌گیری نمودند، بلکه تلاش کردند علی‌رغم شرایط سخت کنترل و نظارت دستگاه مأمون، به گسترش علم و دین اقدام نمایند.

«خلاصه حضرت رضاؑ با سمت ولایت‌عهدی مأمون گفتنی‌ها را با صراحت می‌فرمود و واقعیت‌ها را آشکار می‌ساخت. مدتی جریان امر بدین منوال گذشت. سرانجام مأمون متوجه شد که با اصرار و تهدید، ولایت‌عهدی را به حضرت رضا قبولانده اما از این کار طرفی نبسته و نفعی نبرده است، چه با این انتصاب، نتوانست دستگاه خلافت را در افکار عمومی تنزیه کند و موجبات خوش بینی مردم را نسبت به مقام خلافت فراهم آورد و نتوانست از محبوبیت حضرت رضاؑ بکاهد و شیعیان اهل بیت را از بدبینی و انتقاد نسبت به حکومت عباسی باز دارد، لذا به فکر افتاد علی بن موسی الرضاؑ را مسموم کند و با قتل آن حضرت از گسترش مذهب تشیع و ازدیاد روز افزون محبان و دوستداران اهل بیت ؑ جلوگیری نماید. او پنهانی به این عمل خائنانه دست زد و به حیات پر برکت آن امام بزرگوار خاتمه داد» (فلسفی، ١٤٠٤ق، ص ۲۱-۲۲).

سیاست رضوی و زیست شناخت سیاسی

همان‌گونه که رفت یکی از مهم‌ترین اتفاقاتی که برای حضرت امام رضا علیه‌السلام رخ داد، مسأله پذیرش ولایت‌عهدی مأمون است که بحث‌های دامنه‌داری را در خصوص حکمت این پذیرش موجب شده است. این مسأله هم از نظر سیاسی و هم از ابعاد اجتماعی و دینی حائز اهمیت است.

در این زمینه می‌توان به دو هدف عمده مأمون یعنی جذب شیعیان از یک سو و کنترل امام علیه‌السلام از سوی دیگر اشاره گردید.

اما هدف بزرگ امام از پذیرش این «امر تحمیلی» چه بود؟ به عبارت دیگر، سیاست رضوی در فرایند فهم «زیست شناخت سیاسی» از وضعیت پدید آمده از تحمیل ولایت‌عهدی چیست؟ تحلیل بسیاری از برخوردها، فرمایشات، مناظرات، و بالاخره هدایت‌های علمی و عملی امام بیانگر یک سیاست خاص رضوی است، که دال اساسی آن دالی است که با رویکرد «زیست- سیاست» مبتنی بر تدبیر بخوبی هم‌خوانی دارد. این دال اساسی، که از تحلیل متون مختلف و شیوه برخورد امام با موضوع ولایت‌عهدی کاملاً روشن است، دال «حفاظت از وحدت امت اسلامی» به مثابه پایگاهی برای «حفظ اسلام» از یک سو و «جامعه اسلامی» از سوی دیگر است.

در حقیقت همه امامان معصوم علیهم‌السلام سیاست حفظ و انسجام امت اسلامی را یکی از ارکان سیاسی – اجتماعی رویکردهای امامت خود در شرایط حضور یا دور بودن از منصب حاکمیت می‌دانستند. اگرچه «مبنای امامیه در توضیح و تبیین این پذیرش از جانب امام علیه‌السلام، از سویی تقیه و از سوی دیگر شرایط ویژه زمانی و اقتضای مصالح مسلمین بوده است، شواهد مختلف از گفتار و کردار امام رضا علیه‌السلام حکایت از آن دارد که حضرت امت اسلام را در عصر خود، در معرض تشتت و فروپاشیدن انسجام آن می‌دیده و آن مصلحت اعلی که در خصوص پذیرش ولایت‌عهدی از آن یاد می‌شود، دست کم در بخشی ناظر به حفظ این انسجام بوده است. در میان سخنان بر جای مانده از امام رضا علیه‌السلام و در شالوده آن چه که می‌توان به عنوان اندیشه

سیاسی و اجتماعی امام(ع) عنوان کرد، آشکارا دیده می‌شود کـه آن حضـرت بر جایگاه مهم امت و ضرورت انسجام آن در راستای حفظ اصل دین اسلام تأکید ویژه‌ای داشته است» (پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ص۲۱٦).

بحـث حفاظـت از وحـدت امـت، در حقیقـت، در راسـتای «زیسـت- سیاست» تعریف می‌شود. به‌همـین دلیـل تـدبیر بـرای بهـره‌بـرداری از ایـن رویکرد مهم در برابر «زیست- قدرت» موضوع پـذیرش ولایـت‌عهـدی بـه جای شهادت زود رس بر پایه تهدید مأمون را توجیه می‌کند. این حرکت بـا ادامه تدبیر «زیست – سیاست» در حوزه‌های علمی و آموزه‌های مختلـف آن حضرت که به نوعی بهره‌برداری از این امکان سیاسی برای حفـظ موقعیـت علمی برای گسترش ادبیات شیعی بود، همراه می‌باشد. در این زمینه می‌توان ادعا کرد که «گفتار حضرت در راستای عملی متمرکز بر همگرا ساختن امت بوده و اگر یک روی این سکه، پذیرفتن ولایت‌عهدی از سـوی آن حضـرت بوده، روی دیگرش در آموزه‌هـای گفتـاری حضـرت بازتـاب یافتـه اسـت» (پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ص۲۰۲). این تفسیر به معنای رویکـرد بهـره‌بـرداری از ظرفیت‌های «زیست- سیاست» برای حفاظت امت از یـک سـو و گسـترش معارف اسلامی از سوی دیگر برای تثبت اسلام و جامعه اسلامی می‌باشد.

پاکتچی در همین زمینه به یکی از دو نکته مهم قبول ولایت‌عهدی اشاره کرده است که می‌توان آنها را در عبارت ذیل از امام دانست که اولی «بر پای داشتن دین خدا» و دومی «زنده کردن سنت رسول خدا(ص)» است (همان‌اثر، ص۲۰۹). اگرچه هر دو نکته را می‌توان به‌طور مستقل به عنوان دلایل مهمی برای پذیرش ولایت‌عهدی دانست، امـا هـر دو بـه عبـارت دیگـر نـوعی از رویکرد «زیست – سیاست» در برابر «زیسـت – قـدرت» بـرای حفاظـت از امت اسلامی، اسلام و ادامه مفهوم حاکمیت اسلامی است که اگرچه مقام آن توسط نا اهلان تصاحب شده است، اما باید به عنوان یک امر مهم در جامعه اسلامی زنده و پایدار بماند.

«...اللهم لا عهد الا عهدک و لا ولایه الا من قبلک، فوقنی لاقامهٔ دینک، و

احیاء سنه نبیک» (خدایا پیمانی جز پیمان تو نیست و ولایتی جز از سوی تو نیست. پس مرا توفیق ده تا دین تو را بپا دارم و سنت پیامبر تو را زنده دارم) (ابـن بابویـه، ۱٤۰٤ق، ج۲، ص۲۹؛ عمـادالـدین طبـری، ۱٤۲۰ق، ص۳۳۷؛ موحد ابطحی، ۱٤۲۳ق، دعای ۹٤).

در همین زمینه می‌توان گفت که «تـأمین وحـدت امـت» بایـد در سـایه رهبری و امامت راستین صورت گیرد؛ و این همان رویکردی اسـت کـه در رابطه با طرح گفتمان «امامت» در بیانات امام رضا(علیه‌السلام) مورد تأکید قرار گرفتـه است.

البته امام(علیه‌السلام) در همه مراحل زنـدگی همچـون پـدران معصـوم خـود در جهت هدایت جامعه اسلامی اقدامات گسترده‌ای انجام داده است که بخشـی از آن حتی در جهت گره گشایی از مشکلاتی است که به‌هر حال گریبـانگیر مأمون بوده اما می‌توانست امت اسلامی را نجات دهد. به عبارت دیگر، نقش امامت و رهبری واقعی امام(علیه‌السلام) هیچ‌گاه متوقف یا کمرنگ به معنای عدم ادای وظیفه و اثرگذاری نشده است، و جامعه اسلامی از برکات وجود آن امـام(علیه‌السلام) بهره‌مند بوده است.

تحلیل گفتمان خطبه امام رضا(علیه‌السلام) در مورد امام و امامت

همان‌گونه که قبلاً نیز مورد اشاره قرار گرفت، هدف اصلی این مقاله کشـف گفتمان امام(علیه‌السلام) در مورد مباحث مربوط به امام و امامت است. به‌همین دلیـل یکی از بیانات مهم آن حضرت در این زمینه بـا روش «پـدام» مـورد تحلیـل گفتمانی قرار گرفته است تا نقشه معنایی مورد نظر در ایـن رابطـه کشـف و مشخص گردد.

در آغاز لازم است که خطبه آن حضرت به زبان عربی درج گردد. خطبه مزبور در «باب ما جاء عن الرضا (علیه‌السلام) في وصف الامامة و الامام و ذکر فضـل الامام و رتبته» است که در کتاب اصول کافی (کلینی، ۱۳۷۷ق، ج۱، ص۱۹۸) نقل شده است.

خطبه عربی امام رضا(ع) درباره امام و امامت

«حدثنا أبوالعباس محمد بن ابراهيم بن اسحاق الطالقاني (رض) قال: حدثنا أبوأحمد القاسم بن محمد بن علي الهاروني قال: حدثني ابوحامد عمران بن موسي بن ابراهيم، عن الحسن بن القاسم الرقام قال: حدثني القاسم بن مسلم، عن أخيه عبدالعزيز بن مسلم قال: كنا في أيام علي بن موسي الرضا (ع) بمرو، فاجتمعنا في مسجد جامعها في يوم الجمعة في بدء مقدمنا فادار الناس أمر الامامة و ذكروا كثرة اختلاف الناس فيها فدخلت علي سيدي و مولاي الرضا (ع)، فأعلمته ما خاض الناس فيه، فتبسم (ع) ثم قال:

يا عبدالعزيز جهل القوم و خدعوا عن أديانهم، ان الله تبارك و تعالي لم يقبض نبيه (ص) حتي أكمل له الدين و أنزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء، بين فيه الحلال والحرام و الحدود و الأحكام و جميع ما يحتاج اليه كملا فقال عزوجل: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» و أنزل حجة الوداع و هي آخر عمره (ص) «اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام دينا».

و أمر الامامة تمام الدين، و لم يمض (ص) حتي بين لامته معالم دينهم، و أوضح لهم سبيلهم، و تركهم علي قصد الحق و أقام لهم عليا (ع) علما و اماما، و ما ترك شيئا يحتاج اليه الامة الا بينه، فمن زعم أن الله عزوجل لم يكمل دينه، فقد رد كتاب الله عزوجل، و من رد كتاب الله تعالي فهو كافر، هل يعرفون قدر الامامة و محلها من الامة فيجوز فيها اختيارهم؟!

ان الامامة أجل قدرا، و أعظم شأنا، و أعلي مكانا، و أمنع جانبا، و أبعد غورا من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا اماما بأختيارهم، أن الامامة خص الله بها ابراهيم الخليل (ع) بعد النبوه، والخله مرتبه ثالثه و فضيله شرفه بها، و أشاد بها ذكره فقال عزوجل: «اني جاعلك للناس اماما» فقال الخليل (ع): سرورا بها «و من ذريتي» قال الله عزوجل: «لا ينال عهدي الظالمين» فأبطلت هذه الآيه امامه كل ظالم الي يوم القيامه، و صارت في الصفوه، ثم اكرمه الله عزوجل بأن جعلها في ذريته أهل الصفوه والطهاره،

فقال عزوجل: «و وهبنا له اسحق و يعقوب نافلـه و كـلا جعلنـا صـالحين و جعلناهم أئمه يهدون بأمرنا و أوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلاه و ايتاء الزكوه و كانوا لنا عابدين».

فلم يزل فی ذريته يرثها بعض عن بعض قرنا فقرنا حتی ورثها النبـی(ص) فقال الله عزوجل: ان اولی الناس بابراهيم للذين اتبعوه و هـذا النبـی والـذين آمنوا والله ولی المؤمنين» فكانت له خاصه فقلدها (ص) عليا بـأمر الله عزوجـل علی رسم ما فرضها الله عزوجل فصارت فی ذريته الاصفياء الذين آتـاهم الله العلم و الايمان بقوله عزوجل: «فقال الذين اوتوا العلم والايمان لقد لبثتم فـی كتاب الله الی يوم البعث فهذا يوم البعث» فهی فی ولد علی (ع) خاصـه الـی يوم القيامه اذ لا نبی بعد محمد (ص) فمن أين يختار هؤلاء الجهال؟!

ان الامامة هي منزله الانبياء، و ارث الأوصياء، ان الامامة خلافه الله عزوجل و خلافه الرسول، و مقام أميرالمؤمنين، و ميراث الحسن والحسين (ع).

ان الامامة زمام الدين، و نظام المسلمين، و صلاح الدنيا، و عز المـؤمنين، ان الامامة اس الاسلام النامي و فرعه السـامي، بالامـام تمـام الصـلاة والزكـاة والصـيام والحـج والجهـاد، و تـوفير الفـيء و الصـدقات، و امضـاء الحـدود والأحكام، و منع الثغور والاطراف.

الامام يحل حلال الله، و يحرم حرام الله، و يقيم حدود الله، و يـذب عـن دين الله، و يدعو الي سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة، و الحجة البالغـة، الامام كالشمس الطالعة للعالم و هي بالافق بحيث لا تنالها الأيدي والابصار.

الامام البدر المنير والسراج الزاهر، والنور السـاطع، والـنجم الهـادي فـي غياهب الدجي والبيد القفار و لجج البحار، الامام الماء العـذب علـي الظمـاء والدال علي الهدي، و المنجي من الردي، الامام النار علي اليفاع، الحـار لمـن اصطلي به، و الدليل في المهالك، من فارقه فهالك.

الامام السحاب الماطر، و الغيث الهاطـل، و الشـمس المضـيئة، و الارض البسيطة، و العين العزيزة، و الغدير و الروضة.

الامام الأمين الرفيق، و الوالد الشفيق، و الاخ الشقيق، و مفزع العبـاد فـي

الداهية.

الامام أمين الله في أرضه، و حجته علي عباده، و خليفته في بلاده، الداعي الي الله و الذاب عن حرم الله عزوجل.

الامام المطهر من الذنوب، المبرء من العيوب، مخصوص بالعلم، مرسوم بالحلم، نظام لادين، و عز المسلمين، و غيظ المنافقين، و بوار الكافرين.

الامام واحد دهره، لا يدانيه أحد، و لا يعادله عالم، و لا يوجد منه بدل، و لا له مثل و لا نظير مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه له و لا اكتساب، بل اختصاص من المفضل الوهاب، فمن ذا الذي يبلغ معرفه الامام، و يمكنه اختياره؟! هيهات هيهات! ضلت العقول، و تاهت الحلوم، و حارت الالباب، و حسرت العيون، و تصاغرت العظماء، و تحيرت الحكماء، و تقاصرت الحلماء، و حصرت الخطباء، و جهلت الالباء، و كلت الشعراء، و عجزت الأدباء، و عييت البلغاء عن وصف شأن من شأنه، أو فضيلة من فضائله، فأقرت بالعجز و التقصير، و كيف يوصف (بكله) أو ينعت بكنهه، أو يفهم شيء من أمره، أو يوجد من يقوم مقامه و يغني غناه، لا، كيف و أني و هو بحيث النجم من أيدي المتناولين و وصف الواصفين.

فأين الاختيار من هذا؟ و أين العقول عن هذا؟ و أين يوجد مثل هذا؟ أظنوا أن ذلك يوجد في غير آل الرسول ﷺ.

كذبتهم والله أنفسهم و منتهم الاباطيل، فارتقوا مرتقي صعبا دحضا، تزل عنه الي الحضيض أقدامهم، راموا اقامة الامام بعقول خائرة بائرة ناقصة و آراء مضلة، فلم يزدادوا منه الا بعدا، قاتلهم الله أني يوفكون و لقد راموا صعبا و قالوا افكا، و ضلوا ضلالا بعيدا، و وقعوا في الحيرة اذ تركوا الامام عن بصيرة، و زين لهم الشيطان أعمالهم فصدم عن السبيل و ما كانوا مستبصرين، و رغبوا اختيار الله و اختيار رسوله الي اختيارهم، والقرآن يناديهم: «و ربك يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيره سبحان الله و تعالي عما يشركون» و قال الله عزوجل: «و ما كان لمؤمن و لا مؤمنه اذا قضي الله و رسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم» و قال الله عزوجل: «ما لكم كيف تحكمون أم لكم كتاب

فيه تدرسون، أن لكم فيه لما تخيرون أم لكم أيمان علينا بالغه الي يوم القيمة ان لكم لما تحكمون، سلهم أيهم بذلك زعيم. أم لهم شركاء فليأتوا بشركائهم أن كانوا صادقين» و قال عزوجل: «أفلا يتدبرون القرآن أم علي قلوب أقفالها». «أم طبع الله علي قلوبهم فهم لا يفقهون». أم «قالوا سمعنا و هم لا يسمعون ان شر الدواب عندالله الصم البكم الذين لا يعقلون و لو علم الله فيهم خيرا لا سمعهم و لو أسمعهم لتولوا و هم معرضون» و «قالوا سمعنا و عصينا» بل هو «فضل الله يوتيه من يشاء و الله ذوا الفضل العظيم».

فكيف لهم باختيار الامام؟! و الامام عالم لا يجهل، و راع لا ينكل، معدن القدس و الطهارة و النسك و الزهاده و العلم و العباده، مخصوص بدعوه الرسول صلى الله عليه و آله و هو نسل المطهره البتول، لا مغمز فيه في نسب، و لا يدانيه ذو حسب، فالنسب من قريش، و الذروره من هاشم، و العترة من آل الرسول صلى الله عليه و آله، والرضا من الله عزوجل، شرف الاشراف، و الفرع من عبد مناف، نامي العلم، كامل الحلم، مضطلع بالامامة عالم بالسياسه مفروض الطاعة قائم بأمر الله عزوجل ناصح لعباد الله حافظ لدين الله ان الأنبياء و الائمه صلوات الله عليهم يوفقهم الله و يؤتيهم من مخزون علمه و حكمه.

مالا يؤتية غيرهم فيكون علمهم فوق كل علم أهل الزمان. في قوله تعالي: «أفمن يهدي الي الحق أحق أني يتبع أمن لا يهدي الا أني يهدي فما لكم كيف تحكمون»؟! و قوله عزوجل: «و من يؤت الحكمه فقد اوتي خيرا كثيرا» و قوله عزوجل في طالوت: «ان الله اصطفاه عليكم و زاده بسطه في العلم و الجسم و الله يؤتي ملكه من يشاء و الله واسع عليم» و قال عزوجل لنبيه صلى الله عليه و آله: «و كان فضل الله عليك عظيما» و قال عزوجل في الأئمه من أهل بيته و عترته و ذريته: «أم يحسدون الناس علي ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب و الحكمه و آتيناهم ملكا عظيما، فمنهم من آمن به و منهم من صد عنه و كفي بجهنم سعيرا» و ان العبد اذا اختاره الله عزوجل لامور عباده شرح الله صدره لذالك، و أودع قلبه ينابيع الحكمة، وألهمه العلم الهاما، فلم يعي بعده بجواب و لا يحيد فيه عن الصواب، و هو معصوم مؤيد موفق مسدد، قد

أمن الخطايا والزلل والعثار، يخصه الله بذلك ليكون حجته علي عباده، و شاهده علي خلقه، و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم، فهل يقدرون علي مثل هذا؟! فيختاروه أو يكون مختارهم بهذه الصفه و يقدموه؟ تعدوا و بيت الله الحق، و نبذوا الكتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون، و في كتاب الله الهدي والشفاء فنبذوه و اتبعوا أهواءهم، فذمهم الله و مقتهم و أتسعهم فقال و عزوجل: «و من أضل ممن اتبع هويه بغير هدي من الله ان الله لا يهدي القوم الظالمين» و قال عزوجل: «فتعسا لهم و أضل أعمالهم»، و قال عزوجل: «كبر مقتا عندالله و عند الذين آمنوا كذلك يطبع الله علي كل قلب متكبر جبار» و حدثني بهذا الحديث محمد بن محمد بن عصام الكيني، و علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، و علي بن عبدالله الوراق، والحسن بن أحمد المودب و الحسين بن ابراهيم بن أحمد بن هشام المودب ﷺ قالوا: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني قال: حدثنا أبومحمد القاسم بن العلاء، قال: حدثنا القاسم بن مسلم عن أخيه عبدالعزيز بن مسلم عن الرضا ﷺ (کلینی، ۱۳۷۷ق، ج۱، ص۱۹۸).

ترجمه فارسی خطبه امام رضاﷺ درباره امام و امامت

عبدالعزیز بن مسلم گوید: در زمان علی بن موسی الرضا ﷺ در مرو بودیم. در آغاز ورود، روز جمعه در مسجد جامع آن شهر گرد آمده بودیم و دربارهٔ امامت و اختلافات زیاد مردم در آن مورد بحث و گفت‌وگو می‌کردند، من نزد آقا و سرورم امام رضاﷺ رفتم و گفت‌وگوهای مردم را به عرض ایشان رساندم؛ حضرت تبسمی کردند و فرمودند:

«ای عبدالعزیز! مردم از دین خود اطلاعی ندارند؛ به نیرنگ گمراه شده‌اند؛ خداوند تبارک و تعالی پیامبر خود را قبض روح نکرد مگر بعد از اینکه دین را برای او کامل گردانید و قرآن را که بیان همه چیز در آن است، بر او نازل فرمود. حلال و حرام، حدود و احکام و جمعی از نیازمندی‌ها را به طور تمام و کمال در آن بیان فرمود و گفت «ما فرطنا فی الکتاب من شیء»؛ «در کتاب به هیچ وجه کوتاهی نکرده‌ایم» و در حجه الوداع که در

آخر عمر حضرت رسول صلی الله علیه و آله واقع شد این آیه را نازل فرمود: «الیوم أکملت لکم دینکم و أتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا»؛ «امروز دین شما را برایتان کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان دین، برای شما پسندیدم» و مسأله‌ی امامت، تمام کننده و کامل کننده‌ی دین است، و حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله قبل از وفات خود، دین را برای مردم توضیح داده، تبیین فرمود، و راه آن را برای آنان آشکار کرد، آنان را در مسیر حق قرار داد و علی علیه السلام را به عنوان امام و راهنما برایشان تعیین فرمود، و تمام آنچه را که مردم به آن نیازمندند، بیان نمود، هر کس گمان کند خداوند دین خود را کامل نکرده، در حقیقت کتاب خدا را رد کرده است، و هر کس کتاب خدا را رد کند، کافر است.

آیا مردم به قدر و ارزش امامت و موقعیت آن در بین امت آگاهند تا انتخاب‌شان قابل قبول باشد؟! امامت، جلیل‌القدرتر، عظیم‌الشأن‌تر، والاتر، منیع‌تر و عمیق‌تر از آن است که مردم با عقول خود آن را درک کنند، یا با آراء و عقائد خویش آن را بفهمند یا بتوانند با انتخاب خود امامی برگزینند. امامت چیزی است که خداوند بعد از نبوت و خلت (مقام خلیل‌اللهی) در مقام سوم، ابراهیم خلیل علیه السلام را بدان اختصاص داده به آن فضیلت مشرف فرمود، و نام او را بلند آوازه کرد، خداوند می‌فرماید: «انی جاعلک للناس اماما»؛ «ای ابراهیم! تو را برای مردم، امام برگزیدم» و ابراهیم علیه‌السلام از خوشحالی گفت: «و من ذریتی»؛ «آیا فرزندان و نسل من هم امام برگزیده‌ای؟» خداوند فرمود: «لا ینال عهدی الظالمین»؛ «عهد من به ظالمین نمی‌رسد» و این آیه امامت هر ظالمی را تا روز قیامت ابطال می‌کند. و بدین ترتیب امامت در خواص و پاکان قرار گرفت سپس خداوند با قرار دادن امامت در خواص و پاکان از نسل او، وی را گرامی داشت و فرمود: «و وهبنا له اسحق و یعقوب نافله و کلا جعلنا صالحین و جعلناهم أئمه یهدون بأمرنا و أوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلاه و ایتاء الزکوه و کانوا لنا عابدین»؛ «اسحق و نیز یعقوب را اضافه بر خواسته‌اش - به او بخشیدیم، و همگی

آنان را از صالحین قرار دادیم، آنان را امامانی قرار دادیم که به دستور ما هدایت می‌کردند و انجام کارهای نیک و اقامه نماز و پرداخت زکات را به آنان وحی کرده، دستور دادیم، و ما را عبادت می‌کردند» و امامت به همین ترتیب در نسل او باقی بود و یکی بعد از دیگری، نسل به نسل، آن را به ارث می‌بردند تا اینکه پیامبر اسلام (ص) وارث آن گردید.

خداوند می‌فرماید: «ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین آمنوا و الله ولی المؤمنین»؛ «سزاوارترین و شایسته‌ترین مردم در انتساب به ابراهیم کسانی هستند که او را پیروی نمودند و این پیامبر و نیز کسانی که ایمان آوردند. و خداوند ولی مؤمنین است» و این امامت خاص حضرت رسول (ص) بود که به امر خدا به همان‌گونه که خداوند واجب فرموده بود به عهدهٔ علی (ع) قرار داد و سپس در آن دسته از نسل حضرت علی (ع) که برگزیده بودند و خداوند علم و ایمان به ایشان داده، قرار گرفت. خداوند می‌فرماید: «فقال الذین اوتوا العلم و الایمان لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث فهذا یوم البعث»؛ «و کسانی که علم و ایمان به ایشان داده شده بود (خطاب به مجرمینی که بعد از قیام قیامت می‌گفتند: بیش از اندک زمانی، در قبر نمانده‌اید) گفتند: شما در کتاب و علم خدا، تا روز قیامت در قبر مانده‌اید و امروز همان روز قیامت است» پس این امامت در اولاد علی علیه‌السلام تا روز قیامت خواهد بود، زیرا پیامبری بعد از محمد (ص) نخواهد آمد. حال چگونه این جاهلان می‌خواهند انتخاب کنند؟ امامت مقام انبیاء، و ارث اوصیاء است، امامت نمایندگی خداوند - عزوجل و جانشینی پیامبر، و مقام امیرالمؤمنین و میراث حسن و حسین (ع) است.

امامت زمام دین و باعث نظم مسلمین و صلاح دنیا و عزت مؤمنین است. امامت پایهٔ پایندهٔ اسلام و شاخه و نتیجهٔ والای آن است. توسط امام است که نماز و زکات و روزه و حج و جهاد به کمال خود می‌رسد، و فیء و صدقات وفور می‌یابد، و حدود و احکام جاری می‌گردد و مرزها حفظ و حراست می‌شود، امام حلال خدا را حلال، و حرام خدا را حرام می‌کند، و

حدود او را جاری می‌نماید و از دین خدا دفاع نموده، با حکمت و موعظهٔ نیکو و دلیل قاطع، مردم را به راه پروردگارش فرامی‌خواند، امام همچون خورشید درخشان جهان است، خورشیدی که دور از دسترس دست‌ها و چشم‌ها در افق قرار دارد، امام، ماه نورانی، چراغ درخشان، نور ساطع و ستاره‌ی راهنما در دل تاریکی‌ها و صحراهای خشک و بی‌آب و علف و موج‌ها وحشتناک دریاها است.

امام، همچون آب گوارا بر تشنگان است، راهنمای هدایت و منجی از هلاکت است. امام همچون آتشی است در بلندی‌های بیابان‌ها، کسی که از سرما به آن آتش پناه برد، او را گرم می‌کند، و در مهلکه‌ها راهنمایی می‌کند. هر کس از او دست بکشد هلاک خواهد شد.

امام، ابر پرباران و باران پربرکت است، خورشید درخشان و زمین گسترده است، او چشمهٔ جوشان و باغ و برکه است.

امام، امینی است همراه، پدری است مهربان، او برادر تنی است، در مصائب پناه بندگان است.

امام، امین خدا در زمین و حجت او بر بندگان است، او خلیفهٔ خدا در کشور اوست، امام دعوت کنندهٔ مردم به سوی خدا و مدافع حرمت‌های الهی است. امام از گناهان پاک است و از عیوب مبری، علم به او اختصاص دارد، حلیم و بردبار است، مایهٔ نظم و دین و عزت مسلمین است، باعث خشم منافقین و هلاکت کافرین است.

امام، در دوران خود نظیر ندارد، کسی به او نزدیک نیست، هیچ دانشمندی با او هم‌طراز نیست، بدل ندارد، مثل و مانند ندارد، بدون این‌که به دنبال فضیلت باشد و یا خود فضیلت به دست آورده باشد، فضیلت به او اختصاص یافته است و خداوند بخشاینده بافضیلت، فضل را به او اختصاص داده است. پس کیست که بتواند امام را بشناسد یا او را انتخاب کند؟ نه، هرگز، هرگز، در وصف شأنی از شؤون او و فضیلتی از فضائل او عقول به گمراهی افتاده و حیران و سرگردان مانده است، و دیدگان درمانده و ناتوان

گشته و بزرگان احساس کوچکی می‌نمایند، و حکماء حیران‌اند، عقل عقلاء کوتاه است، خطباء از خطابه بازمانده‌اند و عقلاء و دانایان از درکش عاجز شده‌اند و شعراء از شعر گفتن ناتوان گشته‌اند و ادبا عاجز گردیده‌اند و بلغاء خسته و ناتوان شده‌اند و همگی به عجز و ناتوانی (خود) معترف‌اند، چگونه می‌توان او را وصف کرده و کنه او را بیان نمود یا چیزی از کار او را فهمید یا کسی را یافت که جای او را بگیرد؟

نه، چگونه ممکن است؟ و حال آن‌که نسبت او و وصف‌کنندگانش همچون ستاره‌ها و دست مردم است؟

پس انتخاب مردم کجا و این مقام کجا؟ عقول کجا و درک این منزلت کجا؟ اصلا کجا می‌توان چنین شخصی یافت؟ گمان برده‌اند که می‌توان او را در غیر آل پیامبر ﷺ یافت؟ به خدا قسم نفس‌شان به آنان دروغ گفته و اباطیل آنان را در آرزو انداخته است و در نتیجه به پرتگاهی بلند و مشکل و لغزنده پا گذارده‌اند که پاهای‌شان از آن خواهد لرزید به پایین خواهند افتاد. با عقولی سرگردان، ناقص و بایر و عقائدی گمراه‌کننده درصدد نصب امام بر آمده‌اند که جز دوری از مقصد نتیجه‌ای نخواهند گرفت، خدا آنان را بکشد! به کجا برده شده‌اند؟ درصدد کاری بس مشکل برآمده و خلاف حق سخن گفته‌اند و به گمراهی عمیقی دچار گشته و در سرگردانی افتاده‌اند، زیرا با آگاهی امام را ترک کرده‌اند، و شیطان اعمالشان را در نظرشان زینت بخشید و آنان را از راه حق بازداشت، حال آن‌که بینا و بصیر بوده‌اند. آنان انتخاب خدا و رسولش را کنار گذارده، انتخاب خود را در نظر گرفتند، در حالی‌که قرآن با صدائی بلند به آنان خطاب می‌کند: «و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیره سبحان الله و تعالی عما یشرکون»؛ و «پروردگار تو آنچه را بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند آنان حق انتخاب ندارند و خداوند از شرک آنها منزه و برتر است» و نیز می‌فرماید «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنه اذا قضي الله و رسوله امرا أن یکون لهم الخیرة من أمرهم»؛ «آنگاه که خدا و رسولش به کاری دستور دادند هیچ مرد و زن مؤمنی از پیش خود حق

انتخاب نخواهد داشت» و نیز می‌فرماید: «ما لکم کیف تحکمون * ام لکم کتاب فیه تدرسون * ان لکم فیه لما تخیرون * ام لکم ایمان علینا بالغه الی یوم القیمه ان لکم لما تحکمون * سلهم أیهم بذلك زعیم * ام لهم شرکاء فلیأتوا بشرکائهم ان کانوا صادقین»؛ «شما را چه می‌شود؟ چگونه حکم می‌کنید؟ آیا کتابی آسمانی دارید که در آن چنین می‌خوانید که آنچه خود بخواهید دارا خواهید بود؟ یا عهد و پیمانی - پایدار تا قیامت - مبنی بر اینکه هر آنچه حکم می‌کنید خواهید داشت از ما گرفته‌اید؟ از آنان بپرس کدامیک از آنان چنین چیزی را ضمانت می‌کنند آیا شریکانی دارند؟ اگر راست می‌گویند شرکای خود را بیاورند» و نیز خداوند می‌فرماید: «افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها»؛ «آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند یا بر دل‌ها قفل زده شده است؟» یا خداوند بر دل آنان مهر زده و دیگر نمی‌فهمند، یا «می‌گویند شنیدیم و حال آن‌که نمی‌شنوند، بدترین جنبدگان از نظر خداوند، کر و لال‌هایی هستند که نمی‌اندیشند، و اگر خدا خیری در آنان سراغ داشت آنان را شنوا می‌کرد و اگر آنان را شنوا می‌کرد پشت کرده اعراض می‌نمودند و «گویند: می‌شنویم و نافرمانی می‌کنیم» بلکه آن «فضل خداوند است که به هر که بخواهد عطا می‌فرماید و خداوند دارای فضلی بزرگ است».

پس چگونه می‌خواهند امام را برگزینند و حال آن‌که امام عالمی است که جهل در او راه ندارد، و فرمانروایی است که سختی نمی‌دهد، معدن قداست و پاکیزگی و عبادت و علم و بندگی است دعای پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فقط در حق او بوده است (مثل: اللهم و ال من والاه (و یا) اللهم اذهب عنهم الرجس و غیره) و یا پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فقط او را به امامت فرا خوانده است وی از نسل حضرت صدیقه طاهره است و هیچ عیبی در نسب او نیست، هیچ شرفی هم‌طراز او نیست نسب او از قریش است و در بین قریش از بنی‌هاشم است که از بقیه قریش شرافت بیشتری دارند و در آن میان از عترت یعنی از آل و نزدیکان حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است امام از نظر خداوند مرضی و پسندیده است. شریفترین اشراف است، او از نسل عبد مناف است. علم او دائماً رو به

افزونی است، حلم و بردباری او کامل و تمام عیار است بر امر امامت توانا و قدرتمند است به نحوه اداره امور امت عالم و آگاه است، اطاعتش واجب است، به فرمان خداوند به امر امامت قیام نموده (یا مجری اوامر و فرامین الهی است)، خیرخواه بندگان خدا و حافظ دین اوست، خداوند انبیاء و ائمه را توفیق می‌دهد و از علم و حکمت مخزون خود علومی به آنان می‌دهد که به دیگران نداده است و لذا علم آنان از تمامی علوم اهل زمان برتر و بالاتر است. خداوند می‌فرماید: «أفمن یهدی الی الحق أحق أن یتبع أمن لا یهدی الا أن یهدی فما لکم کیف تحکمون»؛ «آیا آن‌که خود، هدایت کنندهٔ مردم به سوی حق است شایسته‌تر است که از او تبعیت کنند یا آن‌که تا راهنمایی‌اش نکنند هدایت نمی‌یابد، چه می‌شود شما را؟ چگونه حکم می‌کنید؟» و نیز می‌فرماید: «و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا»؛ هر آن کس را که حکمت دهند خیر کثیری به دست آورده است و در مورد طالوت فرموده است: «ان الله اصطفاه علیکم و زاده بسطه فی العلم و الجسم و الله یؤتی ملکه من یشاء و الله واسع علیم»؛ «خداوند او را بر شما برگزید و به علاوه به او فزونی در علم و قدرت جسمانی عطاء فرمود، و خداوند پادشاهی خود را به هر کس بخواهد عطا می‌کند و خداوند غنی، توانمند و داناست» و نیز به پیامبرش می‌فرماید: «و کان فضل الله علیک عظیما»؛ «فضل خدا بر تو عظیم است» و نیز در مورد ائمه از اهل بیت خاندان و نسلش می‌فرماید: «أم یحسدون الناس علی ما آتاهم الله من فضله فقد آتینا آل‌ابراهیم الکتاب و الحکمة و آتیناهم ملکا عظیما، فمنهم من آمن به و منهم من صد عنه و کفی بجهنم سعیرا»؛ «آیا مردم به خاطر فضلی که خداوند به آنان داده است حسد می‌ورزند؟ ما به آل‌ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و به آنان پادشاهی بزرگی عطا نمودیم پس بعضی از آنان ایمان آوردند و گروهی از آن اعراض کردند و آتش جهنم کافی است».

و هر گاه خداوند، بنده‌ای را برای ادارهٔ امور بندگانش برگزیند به او شرح صدر و آمادگی کامل این کار را عنایت می‌فرماید و در قلبش

چشمه‌های جوشان حکمت قرار می‌دهد و علم را کاملاً به او الهام می‌فرماید و بعد از آن از هیچ پاسخی در نمی‌ماند و از رفتار و گفتار صحیح دور و منحرف نمی‌شود. او معصوم است و مؤید، خداوند او را توفیق می‌دهد و در راستی و درستی پابرجا و محکم نگه می‌دارد، از خطای لغزش و سقوط در امان است، خداوند فقط او را این‌گونه قرار داده است تا حجت خدا باشد بر بندگانش و گواه او باشد بر خلقش، و این فضل خداست که به هرکس بخواهد می‌دهد و خداوند دارای فضلی بزرگ است، حال آیا بر چنین چیزی توانایی و دسترسی دارند تا بتوانند او را برگزینند؟ یا فرد منتخب آنان چنین اوصافی دارد تا او را بر دیگران مقدم بدارند؟ قسم به خانه خدا که از حق تجاوز کرده‌اند و لذا خداوند آنان را نکوهش فرموده و مورد نفرت و غضب نموده و هلاک کرده می‌فرماید:

«چه کسی گمراه‌تر از آن‌که بی‌راهنمای الهی خودسرانه عمل کند و خدا ستمکاران را راه ننماید». و فرموده: «فتعسا لهم و أضل أعمالهم»؛ هلاکت باد بر آنان و خداوند کارهای‌شان را در بیراهه و گمراهی قرار داد» [۲۳] و نیز فرموده است: «کبر مقتا عند الله و عند الذین آمنوا کذلک یطبع الله علی کل قلب متکبر جبار»؛ «بزرگ نفرت و دشمنی است نزد خدا و نزد مؤمنین، این‌گونه خداوند بر هر قلب انسان‌های متکبر و جبار مهمی می‌نهد».

(و این حدیث را محمد بن عصام کلینی و علی بن محمد بن عمران احمد بن هشام مؤدب رضی‌الله‌عنه برایم نقل کرده و گفته‌اند: محمد ابن‌یعقوب کلینی این حدیث را از ابومحمد قاسم بن العلاء و او از قاسم بن مسلم و او از برادرش عبدالعزیز بن مسلم از حضرت رضا علیه‌السلام برایشان نقل نموده است» (کلینی، ۱۳۷۷ق، ج۱، ص۱۹۸؛ طاهری، ۱۳۸٦).

مراحل تحلیل گفتمان خطبه امام رضا(ع) درباره امام و امامت

تحلیل خطبه امام رضا(ع) در مورد امام و امامت با در نظر گرفتن روش «پدام» در پنج فضای گفتمانی که منعکس‌کننده پنج سطح مطرح شده در این روش می‌باشد، انجام گرفته است.

در این تحلیل با توجه به طرح هفت سطح از بافت موقعیتی- اجتماعی دوران حیات امام(ع) در دوره حاکمیت مأمون، در بخش ولایت‌عهدی امام رضا(ع) و موقعیت‌شناسی سلطه و تدبیر، تا اندازه زیادی به زمینه و بافت کلی مربوط به ضرورت خلق گفتمان امامت، به‌ویژه در رابطه با طرح انحرافی ولایت‌عهدی توسط مأمون، برای هدایت جامعه اسلامی به سوی امامت واقعی می‌توان پی برد. از سوی دیگر، اقدامات مأمون در جذب علویان و پیروان اهل بیت(ع) با طرح ولایت‌عهدی شرایطی را ایجاد کرده بود که نیازمند تبیین و توضیح بیشتری از سوی امام(ع) بود تا مردم از گمراهی دور و با توطئه‌های ایجاد شده کاملاً آشنا شوند.

بنابراین می‌توان گفت که در شرایط گفتمانی مزبور و بر اساس روش پدام برای تحلیل گفتمان متون دینی، پنج فضای مربوط به این تحلیل که عبارتند از فهم: ۱- فضای ساختاری، ۲- فضای معنایی، ۳- فضای ارتباطی، ٤- فضای گفتمانی، ۵- فضای فراگفتمانی، به گونه‌ای در ستون‌های پنج گانه مورد توجه قرار گرفته‌اند.

برای تبیین چنین مراحلی لازم است که مروری بر فضای پنج گانه داشته باشیم.

الف- سه فضای ساختاری، معنایی و ارتباطی: این سه فضا عمدتاً مربوط به زبان‌شناسی متن موجود برای تحلیل است. این فضا می‌تواند از منظرهای گوناگون زبان‌شناسی و معناشناسی مورد توجه قرار گیرد. شیوه انتخاب کلمات، روابط کلمات، ساختار جملات، ترکیب کلمات، همنشینی و جانشینی واژه‌ها، منفی و مثبت بودن رویکردها، بلاغت بیانی، جهت‌گیری‌های معنایی و غیره از جمله مواردی است که در این سه فضا

باید مورد توجه قرار گیرند.

در رابطه با تحلیل ساختاری می‌توان گفت که بهترین روشی که می‌تواند این فضا را به خوبی تبیین نماید روشی است که عمدتاً توسط جان آستین (۱۹۷۰) یکی از فلاسفه مکتب آکسفورد مطرح شده و به «روش کنش گفتار» معروف است.

«آستین که از پشگامان فلسفه زبان متعارف بود در کتاب *چگونه با واژگان کار انجام دهیم* با اتخاذ رویکرد کاردبرگرایانه به زبان اعلام کرد که اولاً جملات خبری تنها جملات اصلی و معنی دار زبان نیست و ثانیاً تعیین ارزش صدق و کذب همه جملات ممکن نیست؛ زیرا هدف گوینده از بیان جملات کنشی توصیف خود عمل است نه توصیف یک وضعیت یا حالت. بر این اساس، آستین جملات را به دو دسته اخباری و اجرایی تقسیم می‌کند و ویژگی‌های بیان‌های اجرایی را به صورت زیر بیان می‌کند (آستین، ۱۹۷۰م، ص۲٤۲).

بیان‌های اجرایی صدق و کذب پذیر نیستند. بلکه متناسب یا نامتناسب هستند. در بیان‌های اجرایی از افعال کنشی مانند قول دادن، اعلام کردن، اخطار دادن و غیره استفاده می‌شود و این افعال در صورتی که در زمان حال ساده و با فاعل اول شخص به کار روند؛ بیان‌های اجرایی یا کنشی هستند. در نظریه آستین معنی هر جمله شامل سه بخش می‌باشد: کنش بیانی، کنش غیر بیانی و کنش تأثیری (آستین، ۱۹۷۰م، ص۲٦۰). کنش بیانی به معنای تحت اللفظی و اژه‌های موجود در جمله گفته می‌شود. کنش غیر بیانی به قصد و نیت گوینده از گفتن آن جمله که به صراحت در جمله بیان نمی‌شود اشاره دارد و کنش تأثیری[۱] به تأثیر آن جمله بر روی مخاطب گفته می‌شود. با این وجود آستین محور تحلیل زبانی در نظریه خود را کنش غیر بیانی می‌داند» (پهلوان نژاد و رجب زاده، ۱۳۸۹ش، ص ۳۸-۳۹).

---

۱. برجسته سازی کلمات (بولد کردن) در این بخش از نویسنده مقاله است.

در روش پدام برای تحلیل گفتمان متون دینی، تعبیر فضـای سـاختاری، فضای معنایی و فضای ارتباطی را می‌توان معادلی تقریبی برای کنش بیـانی، کنش غیر بیانی و کنش تأثیری مطرح شده توسـط آسـتین دانسـت؛ بـا ایـن تفاوت که در این روش تحلیلی نوعی از فضای مفهومی بر متن حاکم است که به تحلیگر این آزادی را می‌دهد که در این فضا به دنبال «ساختار زبـانی- بیانی خاص»، «ساختار معنایی- مفهومی خاص» و «ساختار ارتباطی-کنشـی خاص» باشد که در جهت هدف تحقیـق بـوده و محقـق در صـدد تبیـین و تحلیل گفتمانی آن است.

این سه وضعیت در حقیقت در تحلیل گفتمان متون دینی، با سه سـتون اول مربوط به روش پدام همخوانی دارند. به عبارت دیگر، سـاختار زبـانی- بیانی در ستون اول (فضای ساختاری)، کاملاً با گـزینش کلمـات همسـو بـا پژوهش محقَّق می‌شود. در اینجا معنای تحت اللفظی ملاک عمل است.

ستون دوم یا «فضای معنایی»، خروج از معنای تحت اللفظی و به عبارت دیگـر «غیـر بیـانی» و ورود بـه معناهـای فراتـری اسـت کـه بـه نـوعی جهت‌گیری‌های متن را بیان مـی‌کنـد. ایـن معناهـا اگرچـه فراتـر از معـانی تحت‌اللفظی است اما نمی‌تواند گسست کامل از معناهای تحت اللفظی داشته باشد. در اینجا نوعی از تنوع معنایی در نظر است که متن می‌توانـد مـنعکس کننده آن باشد.

ستون سوم «فضای ارتباطی» است که «کنش تأثیری» را می‌تواند تـداعی کند. این فضا، وضعیت ارتباطی تأثیرگذار مرتبط با همه جهت‌گیری‌های متن را منعکس می‌کند که می‌تواند در ارتباط با متن مشخص مورد تحلیل باشد. به عبارت دیگر، در اینجا، تحلیل به شکل فرایندی و به صورت آرام و تدریجی با معناهای تحت‌اللفظی در حال گسست بوده و وارد فضای ارتباطی با سایر معناهای غیر تحت‌اللفظی متن مورد تحلیل در کلیت خود می‌گردد. در حقیقت در این ستون، جهت‌گیری‌های معنایی است که با همدیگر پیوند می‌خورند و یک معنا با جهت‌گیری ویژه‌ای که می‌تواند هدف پـژوهش را محقَّـق سـازد

انتخاب می‌شود که از یک فراگیری مناسب برخوردار است.

ب- فضای گفتمانی: ستون چهارم در حقیقت به دنبال کشف فضای گفتمانی است که عمدتا با بینامتنیت‌های درونی و بیرونی متن مورد تحلیل در ارتباط می‌باشند. این فضا ترسیم کننده چنین ارتباط معنایی است که در حقیقت «بینامتنیت گفتمانی» را منعکس می‌کند. در اینجا حرکت عمیق تحلیل متن شکل می‌گیرد. در این مرحله است که متن در خارج از فضاهای ساختاری سه گانهٔ اول به دنبال کشف معناهای فراتر از متن است. در اینجا دیگر جهت‌گیری‌های درونی متن برای فهم معناهای گفتمانی کفایت نمی‌کنند؛ لذا برای تحلیل عمیق متن، فهم گفتمانی متون دیگر که به نوعی از لحاظ بینامتنی با متن مورد تحلیل در ارتباط بوده و «پیوند بینامتنی» ایجاد می‌کنند، مورد نیاز می‌باشد. ستون چهارم این وظیفه را عهده‌دار می‌باشد که به شدت به وسعت اطلاعات و قدرت فهم تحلیل‌گر و توانایی وی در ایجاد ارتباط بین بینامتنیت‌ها مختلف مرتبط است.

ج- فضای فراگفتمانی: فضای فراگفتمانی در ستون پنجم مورد توجه قرار می‌گیرد. البته این ستون می‌تواند به شکل تحلیلی و بدون پیوند خوردن به جدول مطرح و نوشته شود. در این فضا، گفتمان حاکم بر متن با گفتمان‌های مرتبط بیرونی پیوند می‌خورند؛ به‌همین دلیل این فضا «فضای فراگفتمانی» نامیده شده است که خارج از گفتمان متن به دنبال گفتمان‌های مشابه و مرتبط با گفتمان حاکم بر متن می‌باشد. روابط گفتمان داخل متن و فراگفتمان‌های داخل متن مرحله تحلیل را وارد «سطح عمیقتر» می‌کند که در این سطح عمیقتر، تحلیل به معناهای خارج از متن دست می‌یابد که با زمینه‌های مختلف و گفتمان‌های گوناگون بیرونی مرتبط می‌باشند.

جدول شماره (٤) مراحل پنجگانه روش پدام برای تحلیل خطبه امام رضا(علیه السلام) درباره امام و امامت را نشان می‌دهد.

جدول شماره (۴): پنج سطح (فضای گفتمانی) روش پدام برای تحلیل خطبه امام رضاعلیه السلام

فضای ساختاری (بیانی)	فضای معنایی (غیر بیانی)	فضای ارتباطی (ارتباطی)	فضای گفتمانی (بینامتنی)	فضای فراگفتمانی (بینامتنی فراگفتمانی)
ای عبد العزیز! مردم از دین خود اطلاعی ندارند	عدم آگاهی مردم از دین علی‌رغم گذشت زمان	مردم برای آگاهی از دین نیازمند «امام» یا «راهنما» هستند.	ضرورت وجود امام، ناآگاهی مردم از دین است.	امام تبیین کننده دین است.
به نیرنگ گمراه شده‌اند؛	مردم هنوز گمراه اند	قدرت حاکم با نیرنگ باعث گمراهی است[۱]	قدرت حاکم بر خلاف اسلام است	بازگشت قدرت به امامان رفع گمراهی مردم است
خداوند تبارک و تعالی پیامبر خود را قبض روح نکرد مگر بعد از اینکه دین را برای او کامل گردانید	دین کامل برای پیامبر کامل است	ضرورت تدریجی بودن کامل شدن دین در میان مردم	بین کامل بودن دین و تدریج کامل شدن آن میان مردم تعارضی نیست.	امام عامل کامل[۲] شدن دین در میان مردم است
و قرآن را که بیان همه چیز در آن است، بر او نازل فرمود.	قرآن تبیان همه چیز است.	قرآن تبیین کننده برای پیامبر و امام کامل است	مردم به دلیل گمراهی، بیان قرآن تبیان همه قران را درک نمی‌کنند	امام تبیان همه قران است
حلال و حرام، حدود و احکام و جمعی از نیازمندی‌ها را به طور تمام	قرآن نسخه کامل الهی است	قرآن برای همه زمآنها قابل اجرا است.	معنای هم‌زمانی و درزمانی قران	مردمی که گمراه شده‌اند، نمی‌توانند تبیان و

۱. رسول الله صلی الله علیه و آله: «إنما أخاف علی امتی ثلاثا: شحّاً مطاعــاً، و هــویً متبعــاً، و إمامــاً ضــالاً» (پیــامبر اکرم صلی الله علیه و آله: همانا من از سه چیز بر امت خود بیم دارم: گردن نهادن به فرمان آزمندی و بخل، پیــروی از هوا و هوس، و پیشوای گمراه). (ابن شعبه، ۱۳۴۲ق، ص۵۸).

۲. الامام الرضاعلیه السلام: «و انزل فی حجه الوداع و هی آخر عمره صلی الله علیه و آله «الیوم اکملـت لکـم دیـنکم» و امـر الامامة من تمام الدین» (امام رضاعلیه السلام: خداوند آیه «امروز دینتان را برای شما کامل کردم» را در حجه الوداع که در پایان عمر پیامبر صلی الله علیه و آله بود نازل کرد و امر امامت از جمله کمال دین اسـت) (محمـدی ری شهری، ۱۳۹۱ش، ج۱، ش: ۲۸۷، ۷۳)

و کمال در آن بیان فرمود و گفت «ما فرطنا فی الکتاب من شیء»؛ «در کتاب به هیچ وجه کوتاهی نکرده‌ایم» [۱]			یک اصل قرانی است	در نتیجه همه معانی قرانی را درک کنند، امام تبیین کننده همه معانی قران است.
و در حجه الوداع که در آخر عمر حضرت رسول(ص) واقع شد این آیه را نازل فرمود: «الیوم أکملت لکم دینکم و أتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم [صفحه ۱۰٤] الاسلام دینا»؛ «امروز دین شما را برایتان کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان دین، برای شما پسندیدم» [۲]	اسلام، دین کامل است.	اسلام برای همه بشریت در هر زمان و مکان است.	اکمال دین، با نصب[1] امام انجام گرفت	دین کامل، دین امام محور است.
و مسأله امامت، تمام کننده و کامل کننده‌ی دین است،	کمال اسلام با تعیین امام	حاکمیت امام جلوگیری از گمراهی مسلمانان است	امام مورد نظر که کامل‌کننده دین است، هر حاکم و خلیفه اسلامی نیست.	حضرت علی(ع) مصداق اتم امامی است که کامل کننده دین است.[3]

۱. قران کریم: « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (المائـده: ۳) امروز دینتان را برای شما کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را دین شما بر گزیدم).

۲. الامام الرضا(ع): «ان الامامة اسّ الاسلام النامی، و فرعه السامی» (امام رضا(ع): امامت ریشه بالنده اسلام و شاخه بر افراشته آن است) (همان‌اثر، ش: ۲۸۸: ۷۳)

۳. الامام الصادق(ع): «ان الارض لا تخلو الا و فیها امام، کیما ان زاد المؤمنون شیئا ردهم، و ان نقصوا شیئا أتمّه لهم» (امام صادق(ع): زمین هیچ‌گاه خالی از امام نمی‌ماند تا اگر مؤمنـان چیـزی [بـه دیـن] افزودند، آنها را [از این کژراهه] بر گرداند و اگر چیزی را کاستند برایشان کامل کنـد) (همـان‌اثـر، ش: ۲۹۲: ۷۳).

و حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قبل از وفات خود، دین را برای مردم توضیح داده، تبیین فرمود، و راه آن را برای آنان آشکار کرد	پیامبر اکرم(ص) کلیه مسائل مربوط به اسلام را تبیین کرده است.	پیامبر اکرم(ص) نقشه راه حرکت اسلام در آینده را روشن کرده است.	هدایت کننده این نقشه و حرکت بعدی اسلام، امام است.	امام، تضمین کننده حرکت مردم بر اساس اسلام است.
آنان را در مسیر حق قرار داد و علی (ع) را به عنوان امام و راهنما برایشان تعیین فرمود، و تمام آنچه را که مردم به آن نیازمندند، بیان نمود	امامت علی(ع)، تبیین کننده راه حق است.	حق با حضرت علی(ع) است.	نیازهای دینی بعدی مسلمانان با وجود حضرت علی(ع) مرتفع می‌شود.	امامت معیار تمایز حق و باطل است.[1]
هر کس گمان کند خداوند دین خود را کامل نکرده، در حقیقت کتاب خدا را رد کرده است، و هر کس کتاب خدا را رد کند، کافر است.	نپذیرفتن امامت، بیان نقصان دین است.	امامت و قران در راستای همدیگر و مکمل همدیگرند	نپذیرفتن امامت، همانند عدم پذیرش قران عامل کفر است.	پذیرش امامت و ولایت کامل کننده دین است[2]
آیا مردم به قدر و ارزش امامت و موقعیت آن در بین امت آگاهند تا انتخابشان قابل قبول باشد؟!	درک امامت، درک عامیانه نیست.	فهم جایگاه امامت نیازمند درک فراتر است.	انتخاب مردم، تعیین کننده امام تبیان کننده قران، مکمل دین و ادامه دهنده	امام همچون پیامبر از طرف خداوند متعال باید منصوب شود.

۱. امام علی(ع): «فی کتابه الی ابن عباس: أما بعد، فلا یکن حظک فی ولایتک مالاً تستفیده، و لا غیظاً تشتفیه، و لکن إماتة باطل و إحیاء حق» (در نامه‌ی خود به ابن عباس نوشت، امام علی(ع) فرمود: اما بعد [از حمد] مبادا بهره‌ی تو از حکومتت به دست آوردن مالی یا فرو نشاندن خشمی (انتقامگیری) باشد، بلکه باید بهره ات میراندن باطلی باشد و زنده کردن حقّی) (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج۴۰، ص۳۲۸).

۲. امام باقر(ع): «بُنی الاسلام علی خمس: علی الصلاه، و الزکاه، و الصوم، و الحج، و الولایه، و لم یناد بشیءٍ کما نودی بالولایه» (اما باقر(ع): اسلام بر پنج پایه استوار است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت؛ و بر هیچ چیز به اندازهٔ ولایت تأکید نشده است) (کلینی، ۱۳۷۷ق، ج۳، ص۲۹؛ محمودی، ۱۳۵۴.ش).

			اسلام نیست.	
امامت، جلیل‌القدرتر، عظیم‌الشأن‌تر، والاتر، منیع‌تر و عمیق‌تر از آن است که مردم با عقول خود آن را درک کنند، یا با آراء و عقائد خویش آن را بفهمند یا بتوانند با انتخاب خود امامی برگزینند.	معنای امام، شأن بسیار والاتر از معنای راهنما، خلیفه و حاکم است.	مردم قدرت فهم جایگاه امامت را ندارند	مردم در تعیین امام نمی‌توانند نقش داشته باشند	انتخاب امام معصوم، با انتخابات عادی مردم متفاوت است.
امامت چیزی است که خداوند بعد از نبوت و خلت (مقام خلیل‌اللهی) در مقام سوم، ابراهیم خلیل (ع) را بدان اختصاص داده به آن فضیلت مشرف فرمود، و نام او را بلند آوازه کرد،	امامت در راستای پیامبری و مقام خلیل اللهی است.	امامت تکمیل کننده حرکت پیامبری است.	امامت یک جایگاه مقدسی است که مصداق آن همچون سایر مقدسات به دست مردم نیست.	امامت یک امر الهی است.
خداوند می‌فرماید: «انی جاعلک للناس اماما»؛ «ای ابراهیم! تو را برای مردم، امام برگزیدم» [۳]	خداوند متعال ابراهیم را به عنوان امام منصوب کرده است.	امامت حضرت ابراهیم تکمیل کننده شأن پیامبری اوست[1]	پیامبری پیامبر اکرم (ص) با تعیین حضرت علی کامل شده است.	امامت کامل کننده پیامبری است.
و ابراهیم (ع) از خوشحالی	امامت ارثی	عدالت و صالح	امامان	امامان معصوم (ع)،

۱. الام الصادق (ع): «ان الله تبارک و تعالی اتخذ ابراهیم عبدا قبل ان یتخذه نبیا، و ان الله اتخذه نبیا قبل ان یتخذه رسولا، و ان الله اتخذه رسولا قبل ان یتخذه خلیلا، و ان الله اتخذه خلیلا قبل ان یجعله اماما، فلما جمع له الاشیاء قال: انی جاعلک للناس اماما» (امام صادق (ع): خداوند تبارک و تعالی ابراهیم را به بندگی گرفت پیش از آنکه او را به پیامبری برگزیند، و او را به نبوت رساند پیش از آنکه به رسالت گزیند، و او را به رسول خود ساخت پیش از آن که به دوستی برگزیند و او را دوست و خلیل خود گردانید پیش از آن که امامش قرار دهد. و چون همهٔ این مقامات را در او گرد آورد فرمود: من تو را پیشوای مردم قرار دادم» (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ش،، ج۱، ش: ۲۹۰: ۷۳)

گفت: «و من ذریتی»؛ «آیا فرزندان و نسل من [صفحه ۱۰۵] هم امام برگزیده‌ای؟» [٤] خداوند فرمود: «لا ینال عهدی الظالمین»؛ «عهد من به ظالمین نمی‌رسد» [٥]	نیست.	بودن ملاک امامت است	معصوم بر اساس شأن عدالت و صلاحیت و نه به دلیل ارتباط نسلی تعیین شده‌اند.	عادلان و صالحان زمین و زمان هستند
و این آیه امامت هر ظالمی را تا روز قیامت ابطال می‌کند.	امامت حاکم ظالم باطل است.	امامت حاکم غیرظالم بدون تعیین خدا، نیز کامل کننده دین نیست.	امامان با حاکمان زمین در مبارزه هستند.	قیام بر علیه ظالمان، تمکین ساختن امام برای حاکمیت و تکمیل کننده دین است.
و بدین ترتیب امامت در خواص و پاکان قرار گرفت	امامت یک شأن خاص است.	همان‌گونه که مردم در تعیین پیامبر نقش ندارند در تعیین امام نقش ندارند.	امامت همچون پیامبری یک شأن الهی است.	امامت یک جایگاه تعیینی است.
سپس خداوند با قرار دادن امامت در خواص و پاکان از نسل او، وی را گرامی داشت و فرمود: «و وهبنا له اسحق و یعقوب نافله و کلا جعلنا صالحین و جعلناهم أئمه یهدون بأمرنا	نسل حضرت علی(ع)، همانند نسل ابراهیم از صالحان هستند.[۱]	همان‌گونه که از نسل ابراهیم امامانی قرار داده شده، برای نسل حضرت علی نیز چنین شده است.[۲]	نسل حضرت علی(ع) برای مسئولیت امامت تعیین شده است.	امامان صالح باید از نسل حضرت علی(ع) باشند.[۱]

۱. «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ »(الأنبیاء: ۷۲) (و اسحاق و یعقوب را [به عنوان نعمتی] افزون به او بخشودیم و همه را از شایستگان قرار دادیم)، «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ» (الأنبیاء: ۷۳) (و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند، و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و برپاداشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستنده ما بودند).

۲. «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۶۸) (در حقیقت، نزدیکترین مردم به ابراهیم، همان کسانی هستند که او را پیروی کرده‌اند، و [نیز] این پیامبر و کسانی که [به آیین او] ایمان آورده‌اند؛ و خدا سرور مؤمنان است).

و أوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلاه و ايتاء الزكوه و كانوا لنا عابدين»؛ «اسحق و نیز یعقوب را اضافه بر خواسته‌اش – به او بخشیدیم، و همگی آنان را از صالحین قرار دادیم، آنان را امامانی قرار دادیم که به دستور ما هدایت می‌کردند و انجام کارهای نیک و اقامه نماز و پرداخت زکات را به آنان وحی کرده، دستور دادیم، و ما را عبادت می‌کردند» [٦]				
و امامت به همین ترتیب در نسل او باقی بود و یکی بعد از دیگری، نسل به نسل، آن را به ارث می‌بردند تا اینکه پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله وارث آن گردید.	امامت ابراهیم و نسل وی به پیامبر منتقل شده است.	شأن امامت از پیامبری والاتر است.[۲]	امامت، هدایت و رهبری است، و پیامبری، پیام رسانی است.	پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله هم پیامبر و هم امام است.
خداوند می‌فرماید: «ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین آمنوا و الله ولی المؤمنین»؛ «سزاوارترین و	شایستگی در پیروی از دین الهی است	آنان که در پیروی کامل از حضرت ابراهیم هستند برای	حضرت علی علیه‌السلام در پیروی از پیامبر اکرم	حضرت علی علیه‌السلام برای امامت سزاوارتر است.

---

۱. «وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (الروم: ۵۶) (و [لی] کسانی که دانش و ایمان یافته‌اند، می‌گویند: «قطعاً شما [به موجب آنچه در کتاب خدا[ست] تا روز رستاخیز مانده‌اید، و این، روز رستاخیز است ولی شما خودتان نمی‌دانستید»).

۲. القران الکریم: «و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فأتمهن، قال انی جاعلک للناس اماما» (بقره، ۲۴/۲) (و [بیاد آر] هنگامی که ابراهیم را پروردگارش به کلماتی آزمود و او آنها را به انجام رسانید، خدا فرمود: من تو را پیشوای مردم گردانیدم) (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ش: ۲۸۷: ۷۳)

شایسته‌ترین مردم در انتساب به ابراهیم کسانی هستند که او را پیروی نمودند و این پیامبر و نیز کسانی که ایمان آوردند.		امامت سزاوارترند	سزاوارتر است	
و خداوند ولی مؤمنین است» [۷]	در حقیقت خداوند امام مؤمنان است.	امامت را مؤمنان می‌شناسند[۱].	گمراهان امامت را درک نمی‌کنند[۲]	درک کنندگان امامت علی(علیه‌السلام) مؤمنان هستند[۳]
و این امامت خاص حضرت رسول(صلی‌الله‌علیه‌وآله) بود که به امر خدا به همان‌گونه که [صفحه ۱۰۶] خداوند واجب فرموده بود بعهده‌ی علی(علیه‌السلام) قرار داد و سپس در آن دسته از نسل حضرت علی(علیه‌السلام) که برگزیده بودند.	امامت یک شأن خاصی است که علاوه بر پیامبری به پیامبر اکرم اعطا شده بود.	امامت پیامبر به امام علی(علیه‌السلام) و نسل وی منتقل شده است.	اگر پیامبری رساندن پیام الهی به مردم است، امامت حاکمیت اسلامی است.	حکومت اسلامی با امامت امام معصوم معنای کامل می‌یابد
و خداوند علم و ایمان به ایشان داده، قرار گرفت	علم پیامبر، علم لدنی است.	امامان به تبع از پیامبر علم لدنی دارند.	امامت امام منطبق با علم الهی است	حکومت امام، حکومت الله است
خداوند می‌فرماید: «فقال الذین اوتوا العلم و الایمان	پیامبر اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) و امامان معصوم	اساس پیامبری و امامت «علم و	کتاب الله (قرآن کریم)	پیامبری خاتمه یافته اما امامت تا

۱. رسول الله(صلی‌الله‌علیه‌وآله): «لعلی(علیه‌السلام): لا یُحبک الا مؤمن، و لا یُبغضک الا منافق» (پیامبر خدا(صلی‌الله‌علیه‌وآله) – به علی(علیه‌السلام) – فرمود: تو را جز مؤمن دوست ندارد و جز منافق دشمنت نمی‌دارد) (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ش، ج۱، ش ۳۵۲: ۸۷).

۲. رسول الله(صلی‌الله‌علیه‌وآله): ثلاثه اخافهنّ علی امتی: الضلالة بعد المعرفة، و مضلات الفتن، و شهوة البطن و الفرج» (پیامبر اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله): سه چیز است که از آنها بر امت خود بیمناکم: گمراهی بعد از شناخت، فتنه‌های گمراه کننده، و شکمبارگی و شهوترانی) (همان‌اثر، ش: ۳۰۳: ۷۵).

۳. الامام الصادق(علیه‌السلام): «الامام عَلَم بین الله عزوجل و بین خلقه، فمن عرفه کان مؤمناً، و من انکره کان کافراً» (امام صادق(علیه‌السلام): امام راهنمای میان خداوند عزوجل و آفریدگان اوست؛ هر که او را بشناسد مؤمن است و هر که منکرش شود کافر) (همان‌ثر، ش: ۲۷۷: ۷۱)

لقد لبثتم فی کتاب الله الی یوم البعث فهذا یوم البعث»؛ «و کسانی که علم و ایمان به ایشان داده شده بود (خطاب به مجرمینی که بعد از قیام قیامت می‌گفتند: بیش از اندک زمانی، در قبر نمانده‌اید) گفتند: شما در کتاب و علم خدا، تا روز قیامت در قبر مانده‌اید و امروز همان روز قیامت است» [۸]	مصداق «اوتوا العلم و الایمان» هستند.	ایمان» است.	تنها کتابی است که تا قیامت وجود خواهد داشت.	روز قیامت ادامه دارد.
پس این امامت در اولاد علی علیه‌السلام تا روز قیامت خواهد بود، زیرا پیامبری بعد از محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نخواهد آمد.	مقام امامت برای امامان همیشگی است.	امامت فقط شأن زمینی نیست، در جهان بعدی نیز ادامه دارد.	امامت محصور به علی (علیه‌السلام) و اولاد علی است.	علی و اولاد علی، امامان دنیا و آخرتنداند.
حال چگونه این جاهلان می‌خواهند انتخاب کنند؟ امامت مقام انبیاء، و ارث اوصیاء است، امامت نمایندگی خداوند – عزوجل و جانشینی پیامبر، و مقام امیرالمؤمنین و میراث حسن و حسین (علیهماالسلام) است.	امامت، انتخابی مردم نیست	امامت همچون پیامبری، انتصابی خداوند متعال است	علم و ایمان واقعی، دو عامل اساسی شناخت امامان است.	جاهلان و گمراهان توانایی شناخت امامان را ندارند
امامت زمام دین و باعث نظم مسلمین و صلاح دنیا و عزت مؤمنین است.	امامت، رهبری در حوزه دین و دنیا است	امامت محور نظم اجتماعی است[1]	امامت باعث قدرتمند شدن جامعه اسلامی است	امامت، حکومت و مدیریت جهانی است
امامت پایه‌ی پاینده‌ی	امامت، تکمیل	امامت عامل	امامت، عامل	حاکمیت اسلام

۱. الامام علی (علیه‌السلام): «الامامة نظام الامة» (امام علی: امامت نظم دهنده‌ای امت است) (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ش، ج۱، ش: ۲۸۴: ۷۳)

اسلام و شاخه و نتیجه‌ی والای آن است.	کننده برنامه پیامبری است	استحکام جامعه اسلامی[۱]	استمرار اسلام است	با امامت مشروعیت می‌یابد
توسط امام است که نماز و زکات و روزه و حج و جهاد به کمال خود می‌رسد	امامت کامل کننده اعمال است.	بدون وجود امام، اعمال مسلمانان نیز مخدوش است	همه اعمال اسلامی با وجود امام مورد قبول خداوند است	وجود امام، معیار پذیرش اعمال مسلمانان است.
و فیء [۹] و صدقات وفور می‌یابد، و حدود و احکام جاری می‌گردد	امامت محور نعمت‌های اجتماعی و غیره است	بدون امامت، بخشی از احکام دین تعطیل می‌شود.	امام مجری احکام الهی است[۲]	بدون امام، حکومت اسلامی معنا ندارد[۳]
و مرزها حفظ و حراست می‌شود	حفظ کشور نیازمند	امامت حافظ مرزهای	امام معیاری برای تعیین	امام حافظ و سامان دهنده

۱. الامام علی(علیه السلام): «و ایم الله، لو لا مخافه الفرقه بین المسلمین، و أن یعودا الی الکفر و یعوّر الدین، لکنا قد غیرنا ذلک ما استطعنا» (امام علی(علیه السلام): سوگند به خدا اگر بیم آن نبود که مسلمانان پراکنده شوند و به کفر باز گردند و دین صدمه ببیند، بی گمان تا آن جا که توان داشتیم وضع را دگرگون می‌ساختیم) (همان‌اثر، ش: ۳۴۳: ۸۵)

۲. الامام علی(علیه السلام)، نهج البلاغه عن ابن عباس: «دخلت علی امیر المؤمنین(علیه السلام) بذی قار و هو یخصف نعله، فقال لی: ما قیمة هذا النعل؟ فقلت: لا قیمة لها! فقال(علیه السلام): و الله لهی أحبّ الیّ من إمرتکم، الاّ أن أُقیم حقاً، أو أدفع باطلاً» (به نقل از عبد الله بن عباس: بر امیر المؤمنین(علیه السلام) در منطقه‌ی ذی‌قار وارد شدم در حالی که حضرت کفش خود را پینه می‌زد. از من پرسید: این کفش چقدر می‌ارزد؟ گفتم ارزشی ندارد. فرمود: به خدا قسم این را از حکومت بر شما دوست‌تر دارم مگر آن که [بخواهم] حقی را بر پا دارم یا باطلی را بر اندازم) (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج۳۲: ص۷۶)

۳. الامام علی(علیه السلام): «لابد للناس من امیر بر او فاجر، یعمل فی امرته المؤمن و یستمتع فیها الکافر، و یبلغ الله فیها الاجل، و یجمع به الفیء، و یقاتل به العدو، و تأمن به السبل، و یؤخذ به للضعیف من القوی، حتی یستریح بر و یستراح من فاجر» (امام علی(علیه السلام): مردم را ناچار فرمانروایی بادی؛ نیکوکار یا تبهکار؛ زیرا در حکومت او فرد با ایمان کار خویش (اطاعت خدا) می‌کند و کافر بهره ی خویش می‌برد و خداوند با وجود حکومت، هر کس را به اجل مقدّر می‌رساند و به وسیله ی او مالیاتها جمع آوری می‌شود و با دشمن جنگیده می‌شود و راهها امن می‌گردد و حقّ ناتوان از زورمند ستانده می‌شود و نیکوکار آسایش می‌بیند و از تبهکار در امان می‌ماند) (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ق، ج۱، ش ۲۲۶: ۶۱)

	فرمانروایی است[۱]	اجتماعی، سیاسی و غیره است	مرزهای حلال و حرام است	جامعه اسلامی است[۲]
امام حلال خدا را حلال، و حرام خدا را حرام می‌کند، و حدود او را جاری می‌نماید	امام جاری کننده حدود الهی است.	امام معیار حلال و حرام است	امام بر اساس مقتضیات عمل می‌کند	صدور احکام ثانویه در دست امام است [منطقه فراغ –شهید صدر]
و از دین خدا دفاع نموده، با حکمت و موعظه نیکو و دلیل قاطع، مردم را به راه [صفحه ۱۰۷] پروردگارش فرامی‌خواند.	امام حافظ دین است[۳]	امام معیار جدال به احسن است.	امام صراط مستقیم است.	پذیرش امامت ضامن هدایت است[٤].
امام همچون خورشید درخشان جهان است، خورشیدی که دور از دسترس دست‌ها و چشم‌ها در افق قرار دارد، امام، ماه نورانی، چراغ درخشان، نور ساطع و ستاره‌ی راهنما در دل تاریکی‌ها و	امام نور است.[۲]	امام آگاهی دهنده است. همچون نور که روشن کننده است	امام راهنما است.	امام همچون خورشید بخشنده حیات است.

۱. امام علی علیه‌السلام: «فی قضیة التحکیم: ان هولاء یقولون: لا امرة و لابد من أمیر یعمل فی إمرته المؤمن، و یستمتع الفاجر» (در قضیه حکمیت– امام علی علیه‌السلام فرمود: اینان (خوارج) می‌گویند: فرمانروایی ضرورتی ندارد! حال آن که وجود فرمانروا لازم است تا در زمان حکومت او مؤمن کار خود کند و کافر بهره ی خود بَرَد) (همان‌اثر، ش ۲۲۲: ۶۱)

۲. امام علی علیه‌السلام: «لا یصلح الناس الا امیر؛ بر او فاجر» (امام علی علیه‌السلام [وضع] مردم را به سامان نیاورد مگر فرمانروا؛ نیکو باشد یا بد) (همان‌اثر، ش ۲۲۳: ۶۱)

۳. امام رضا علیه‌السلام: «ان الامامة زمام الدین، و نظام المسلمین، و صلاح الدنیا و عز المومنین» (امام رضا علیه‌السلام: امامت، زمام دین است و رشتهٔ مسلمانان و اصلاح و آبادانی دنیاو عزت مؤمنان» (همان‌اثر، ش ۲۸۹: ص۷۳)

۴. رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: «انما مثل اهل بیتی فیکم کمثل سفینه نوح؛ من رکبها نجا، و من تخلّف عنها غرق» (پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله: همانا مثل خاندان من در میان شما به کشتی نوح می‌ماند که هر که بر آن سوار شد نجات یافت و هر که از آن بازماند غرق شد) (همان‌اثر، ش: ۳۳۴، ص ۸۳)

صحراهای خشک و بی‌آب و علف و موج‌ها وحشتناک دریاها است[1].				
امام، همچون آب گوارا بر تشنگان است	امام آرامش دهنده است.	امام‌تجسم‌رحمت خداوند است	امام آگاهی دهنده است.	امام حلال مشکلات جامعه است
راهنمای هدایت و منجی از هلاکت است				
امام همچون آتشی است در بلندی‌های بیابان‌ها، کسی که از سرما به آن آتش پناه برد، او را گرم می‌کند، و در مهلکه‌ها راهنمایی می‌کند. هر کس	امام هدایت است.	امام راهنمای انسان است[3].	هلاکت در پیروی نکردن از امام است	امام منجی بشریت است[4].

۲. امام کاظم علیه‌السلام: «الامامه هی النور، و ذلک قوله عزوجل: (آمنوا بالله و رسوله و النور الذی انزلنا)، قال: النور هو الامام» (امام کاظم علیه‌السلام: امامت، نور و روشنایی است؛ همان که خداوند عزوجل فرموده: «به خدا و پیامبر او و نوری که فرو فرستادیم ایمان بیاورید». نور همان امام است) (همان‌اثر، ش: ۲۸۶: ص۷۳)

۱. الامام علی علیه‌السلام: «الا ان مثل آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله کمثل نجوم السماء، اذا خوی نجم طلع نجم، فکانکم قد تکاملت من الله فیکم الصنایع، و أراکم ما کنتم تأملون» (امام علی علیه‌السلام: هان! مثل خاندان محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله مثل ستارگان آسمانند که هرگاه ستاره‌ای ناپدید شود ستاره‌ای دیگر آشکار می‌گردد، پس، چنان است که نعمتهای خداوند در میان شما کامل گشته و آنچه را آرزو می‌کردید به شما ارائه کرده است) (همان‌اثر، ش: ۳۳۶، ص ۸۳)

۳. الامام علی علیه‌السلام: «انظروا اهل بیت نبیکم، فالزموا سمتهم، و اتبعوا اثرهم، فلن یخرجوکم من هدی، و لن یعیدوکم فی ردی، فان لبدوا فالبدوا، و ان نهضوا فانهضوا» (امام علی علیه‌السلام: به خاندان پیامبر خود بنگرید و راه آنان را در پیش گیرید و در پی آنها حرکت کنید؛ زیرا آنان هرگز شما را از راه راست منحرف نمی‌کنند و به هیچ هلاکتی در نمی‌افکنند. اگر نشستند شما نیز بنشینید و اگر بپا خاستند شما نیز بپا خیزید) (همان‌اثر، ش: ۳۳۵: ۸۳)

۴. الامام الباقر علیه‌السلام: «لو ان الامام رفع من الارض ساعه لماجت باهلها کما یموج البحر باهله» (امام باقر علیه‌السلام: اگر برای لحظه‌ای وجود امام از زمین برداشته شود، زمین، ساکنان خود را چنان به تلاطم می‌اندازد که امواج دریا دریانشینان را» (همان‌اثر، ش: ۲۹۱: ۷۳)

از او دست بکشد هلاک خواهد شد.				
امام، ابر پرباران و باران پربرکت است، خورشید درخشان و زمین گسترده است، او چشمه‌ی جوشان و باغ و برکه است.	امام نعمت خداوندی است.	امام نور زمین و آسمان است.	امام چشمه معرفت است	امام حیات طیبه الهی است.
امام، امینی است همراه، پدری است مهربان، او برادر تنی است، در مصائب پناه بندگان است.	امام امین امت است	امام مربی جامعه است (همچون پدر برای خانواده)	امام، پناهگاه محرومان است.	امام، هدایت کننده جامعه اسلامی است
امام، امین خدا در زمین و حجت او بر بندگان است	امام، اماندار امانت‌های الهی است	امام به اسرار الهی آشنا است	امام، آگاه از اسرار جهان است	امام حجت خدا و سر اعظم خداوند است
او خلیفه‌ی خدا در کشور اوست	امام، مقام خلیفه اللهی را دارا است	امام مجری احکام الهی در جامعه است	امام، بر همه جهان مسلط است	امام جانشین خدا در جهان است
امام دعوت کنندهی مردم به سوی خدا و مدافع حرمت‌های الهی است.	امام همچون پیامبر «داعیه» است	امام مجری احکام[1] الهی است	وظیفه امام همتراز وظیفه پیامبری است (دعوت به خدا)	امام، پیامبری است که به وی وحی نمی‌شود
امام از گناهان پاک است و از عیوب مبری، علم به او اختصاص دارد، حلیم و بردبار است	عصمت، امری مسلّم برای امام است.	امام از کلیه عیب‌های جسمی، روحی، عقلانی و غیره	امام، دارای علم خداوندی است[2]	امام یک انسان کامل است

۱. الامام علی (علیه‌السلام): «انه لیس علی الامام الا ما حُمّل من امر ربه: الابلاغ فی الموعظه، و الاجتهاد فی النصیحه، و الاحیاء للسنه، و اقامه الحدود علی مستحقیها، و اصدال السهمان علی اهلها» (امام علی (علیه‌السلام): چیزی بر عهده امام نیست جز همان وظایفی که پروردگار بر عهده اش نهاده است: جدیت در موعظه و اندرز، کوشش در خیرخواهی و ارشاد، زنده کردن سنت، اجرای حدود الهی بر آنان که سزاوار آنند و رساندن سهام (بیت المال) به کسانی که سهم می‌برند) (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ش، ج۱، ش: ۳۱۵: ص۷۹)

۲. الامام علی (علیه‌السلام): «نحن شجره النبوه، و محط الرساله، و مختلف الملائکه، و معادن العلم، و ینابیع الحکم» (امام علی (علیه‌السلام): ماییم درخت نبوت و جایگاه فرود آمدن رسالت و جای آمد و شد فرشتگان و

ادامه در صفحه بعد

		مبرا است.		
مایه‌ی نظم و دین و عزت مسلمین است	امام، نظم دهنده جامعه اسلامی است	جامعه اسلامی فاقد امام، عزیز نیست	هدایت و رهبری امام عزت دهنده امت اسلامی	نظام اسلامی بدون امام قوام نمی‌یابد
باعث خشم منافقین و هلاکت کافرین است.	امام، معیار شناخت منافق از مومن است	امام، از بین برنده کافران است	امام تقویت کننده مومنان است	امام، قدرت جامعه اسلامی است.
امام، در دوران خود نظیر ندارد، کسی به او نزدیک نیست، هیچ دانشمندی با او همطراز نیست، بدل ندارد، مثل و مانند ندارد،	امام، بدیل و مانند ندارد	علم و دانایی امام علم لدنی است.	امام از جنس نور است و با همه انسان‌ها متفاوت	امام بر غیب در صورت خواستن آگاه است
بدون اینکه به دنبال فضیلت باشد و یا خود فضیلت به دست آورده باشد، فضیلت به او اختصاص یافته است و خداوند بخشاینده‌ی بافضیلت، [صفحه ۱۰۸] فضل را به او اختصاص داده است.	فضیلت امام، خدایی است	برتری امام، برتری عادی نیست	فضیلت امام با فضیلت مردم قابل قیاس نیست	فضیلت امام ذاتی است
پس کیست که بتواند امام را بشناسد یا او را انتخاب کند؟.	امکان شناخت امام وجود دارد	شناخت امام با انتخاب وی متفاوت است	انتخاب امام فراتر از شناخت امام است	انتخاب امام، انتخاب انسانها نیست
نه، هرگز، هرگز، در وصف شأنی از شؤون او و فضیلتی از فضائل او عقول به گمراهی افتاده و حیران و سرگردان مانده است، و دیدگان درمانده و ناتوان گشته و بزرگان احساس کوچکی می‌نمایند، و	درجات مربوط به شناخت امام متفاوتند	ابعاد وجودی امام متنوعند	سختی شناخت همه ابعاد امام توسط انسان‌های مختلف	شناخت واقعی امام مختص خداوند است

کانهای دانش و چشمه‌های حکمت) (همان‌اثر، ش: ۳۳۷: ص۸۳)

حکماء حیرانند، عقل عقلاء کوتاه است، خطباء از خطابه بازمانده‌اند و عقلاء و دانایان از درکش عاجز شده‌اند و شعراء از شعر گفتن ناتوان گشته‌اند و ادبا عاجز گردیده‌اند و بلغاء خسته و ناتوان شده‌اند و همگی به عجز و ناتوانی (خود) معترفند				
چگونه می‌توان او را وصف کرده و کنه او را بیان نمود یا چیزی از کار او را فهمید یا کسی را یافت که جای او را بگیرد؟	حتی مراحل توصیفی امام متفاوت اند	کارهای امام اهداف متفاوت دارند	ایمان به امام فراتر از شناخت اهداف مربوط به کارهای امام است	هیچکس نمی‌تواند جایگزین امام باشد
نه، چگونه ممکن است؟ و حال آن‌که نسبت او و وصف کنندگانش همچون ستاره‌ها و دست مردم است؟	امکان شناخت ماهوی امام برای همه نیست	شناخت توصیفی امام برای همگان امکان پذیر است[1]	شناخت توصیفی امام برای پذیرش امامت امام کفایت می‌کند	شناخت توصیفی امام از نظر شرعی مجزی است
پس انتخاب مردم کجا و این مقام کجا؟	امام باید انتخاب شود	انتخاب امام همچون انتخاب‌های دیگر مردم نیست	انتخاب امام در دست مردم نیست	امام فقط توسط خدا انتخاب می‌شود
عقول کجا و درک این منزلت کجا؟	عقل انسانی برای درک ماهیت کامل امام کافی نیست	منزلت و مقام امامت فوق تحلیل عقلانی است	فهم عقلانی برای شناخت امام کفایت نمی‌کند	شناخت امامت نیازمند فهم شهودی است

۱. الامام الصادق(علیه‌السلام): «ان الحجه لا تقوم لله عزوجل علی خلقه الا به امام حتی یُعرف» (امام صادق(علیه‌السلام): حجت خداوند عزوجل بر خلقش بر پا نمی‌گردد مگر به وجود امامی که شناخته شده باشد) (همان‌اثـر، ش: ۲۹۳: ص۷۳)

اصلا کجا می‌توان چنین شخصی یافت؟	امام باید تعیین شده باشد	مشخصات امام با سایر انسانها تفاوت دارد	تعیّنی بودن امام ویژگی امام است	تفاوت اساسی امام با سایر مردم
گمان برده‌اند که می‌توان او را در غیر آل پیامبر ﷺ یافت؟	امام فقط از آل پیامبر است	امام از نسل حضرت زهرا(علیهاالسلام) است	امامان متعیّن هستند	امامت فقط متعلق به آل پیامبرﷺ است
به خدا قسم نفس‌شان به آنان دروغ گفته و اباطیل آنان را در آرزو انداخته است و در نتیجه به پرتگاهی بلند و مشکل و لغزنده پا گذارده‌اند که پاهایشان از آن خواهد لرزید به پائین خواهند افتاد.	عدم شناخت امام باعث انحراف است[1]	انحرافات باعث دور شدن از امامان متعیّن هستند	دور شدن از امامان واقعی عامل سقوط جامعه اسلامی است	امامت معیار حق و باطل است
. با عقولی سرگردان، ناقص و بایر و عقائدی گمراه‌کننده درصدد نصب امام بر آمده‌اند که جز دوری از مقصد نتیجه‌ای نخواهند گرفت	نصب امام در دست انسآنها نیست	امام از طرف خداوند تعیین می‌شود	نصب انسانی امام دلیل بر گمراهی است	امامت همچون پیامبری، از طرف خداوند تعیین می‌شود
خدا آنان را بکشد! به کجا برده شده‌اند؟ درصدد کاری بس مشکل برآمده و خلاف حق سخن گفته‌اند و به گمراهی عمیقی دچار گشته و در سرگردانی افتاده‌اند، زیرا با آگاهی امام را ترک کرده‌اند، و شیطان اعمالشان را در نظرشان زینت بخشید و آنان را از	ترک امام بر حق، باعث گمراهی عمیق است[2]	امام تکمیل کننده ایمان است	پیروی نکردن از امام، تبعیت از شیطان است	امامت معیار دینداری است

۱. رسول اللهﷺ: «من مات بغیر امام مات میته جاهلیه» (پیامبر خداﷺ: هر که بدون داشتن امام بمیرد به مرگ جاهلی مرده است» (همان‌اثر، ش: ۳۰۰: ص۷۵)

۲. رسول الله: «من مات و هو لا یعرف امامه مات میته جاهلیه» (پیامبر اکرمﷺ: هر که بمیرد و امام خود را نشناخته باشد به مرگ جاهلی مرده است» (همان‌اثر، ش: ۲۹۹: ص۷۵)

راه حق بازداشت، حال آن‌که بینا و بصیر بوده‌اند. [۱۰]				
آنان انتخاب خدا و رسولش را کنار گذارده، انتخاب خود را در نظر گرفتند، در حالیکه قرآن با صدائی بلند به آنان خطاب می‌کند: «و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیره سبحان الله و تعالی عما یشرکون»؛ و «پروردگار تو آنچه را بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند آنان حق انتخاب ندارند و خداوند از شرک آنها منزه و برتر است» [۱۱]	خداوند متعال امامان را انتخاب کرده است	قران به صراحت بر انتخاب امامان تأکید کرده است	امامت یک شأن الهی است	امامت یک مقام انتصابی است[1]
و نیز می‌فرماید «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنه اذا قضی الله و رسوله امرا أن یکون لهم الخیره من أمرهم»؛ «آنگاه که خدا و رسولش به کاری دستور دادند هیچ مرد و زن مؤمنی از پیش خود حق انتخاب نخواهد داشت» [۱۲]	دستورهای خداوند و پیامبر واجب الاطاعه است	امامت از دستورهای خدا و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است	تعیین امام بر اساس دستور الهی است	پیامبر مجری دستور الهی در معرفی امام است.
و نیز می‌فرماید «ما لکم کیف تحکمون * ام لکم کتاب فیه تدرسون * ان لکم فیه لما تخیرون * ام لکم ایمان علینا بالغه الی	قضاوت در تعیین امام در اختیار انسآنها نیست	قضاوت الهی تعیین کننده امام است	امام همانند در میان انسانها ندارد	ضرورت وجود یک امام تعیین شده از طرف خداوند در همه دورانها[2]

۱. الامام علی(علیه‌السلام): «ان الله جعلنی اماما لخلقه..». (امام علی(علیه‌السلام): خداوند مرا پیشوای خلق خـود قـرار داد) (همان‌اثر، ش: ۳۱۴: ص۷۹)

۲. الامام علی(علیه‌السلام): «اللهم بلی، لا تخلو الارض من قائم لله بحجحه، اما ظاهراً مشهوراً، او خائفاً مغموراً

ادامه در صفحه بعد

یوم القیمه ان لکم لما تحکمون * سلهم أیهم بذلک زعیم * ام لهم شرکاء فلیأتوا بشرکائهم ان کانوا صادقین»؛ «شما را چه می‌شود؟ چگونه حکم می‌کنید؟ آیا کتابی آسمانی دارید که در آن چنین می‌خوانید که آنچه خود بخواهید دارا خواهید بود؟ یا عهد و پیمانی - پایدار تا قیامت - مبنی بر اینکه هر آنچه حکم می‌کنید خواهید داشت از ما گرفته‌اید؟ از آنان بپرس کدامیک از آنان چنین چیزی را ضمانت می‌کنند آیا شریکانی دارند؟ اگر راست می‌گویند شرکای خود را بیاورند» [۱۳]				
و نیز خداوند می‌فرماید: «افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها»؛ «آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند یا بر دل‌ها قفل زده شده است؟» [١٤]	تدبیر و تفکر راهی برای کشف امام واقعی	غفلت و گمراهی از حق، عامل گمراهی از شناخت امام	شناخت امام نیازمند ایمان واقعی است	مومنان، امام واقعی را می‌شناسند
یا خداوند بر دل آنان مهر زده و دیگر نمی‌فهمند، یا «می‌گویند شنیدیم و حال آن‌که نمی‌شنوند، بدترین جنبدگان از نظر خداوند، کر و لال‌هایی هستند که نمی‌اندیشند، و اگر خدا	تفکر، راهی برای شناخت امام	انحراف، حجابی بزرگ برای عدم شناخت امام	خروج از شناخت امام خروج از اسلام است	امامت یکی از اصول مسلم دین است

لئلا تبطل حجج الله و بنیانه» (امام علی(ع): صد البته زمین از کسی که حجّتهای خـدا را بـر پـا دارد- آشکار و سرشناس یا بیمناک و گمنام- خالی نمی‌ماند، تا که حجّتها و برهانهای خداوند از بین نـرود) (همان‌اثر، ش: ۲۹۴: ص۷۵)

خیری در آنان سراغ داشت آنان را شنوا می‌کرد و اگر آنان را شنوا می‌کرد پشت کرده اعراض می‌نمودند [۱۵]				
و «گویند: می‌شنویم و نافرمانی می‌کنیم» [۱٦] بلکه آن «فضل خداوند است که به هر که بخواهد عطا می‌فرماید و خداوند دارای فضلی بزرگ است» [۱۷].	شناخت بدون پیروی از امام کافی نیست.	پیروی از امام، ایمان را کامل می‌کند	امامت عطیه خداوندی است	امامت، فضل خداوند بر جهانیان است
پس چگونه می‌خواهند امام را برگزینند و حال آن‌که امام عالمی است که جهل در او راه ندارد	برگزیدن امام در دست انسان نیست	امام منصوب خداوند است	شناخت امام نیازمند علم است	علم امام لدنی است
و فرمانروایی است که سختی نمی‌دهد، معدن قداست و پاکیزگی و عبادت و علم و بندگی است	امام معدن قداست و خوبی‌هاست	گناه از امام به دور است	امام عالم بر امور جهان است	امام، باید معصوم باشد
دعای پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فقط در حق او بوده است (مثل: اللهم و ال من والاه (و یا) اللهم اذهب عنهم الرجس و غیره) و یا پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فقط او را به امامت فرا خوانده است وی از نسل حضرت صدیقه طاهره است و هیچ عیبی در نسب او نیست، هیچ شرفی همطراز او نیست	پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) امام را مشخص کرده اند	رجس و گناه در ساحت امام راه ندارند	نسب امامان مشخص است	امامان از نسل حضرت زهرا(علیهاالسلام) هستند
نسب او از قریش است و در بین قریش از بنی‌هاشم است که از بقیه قریش شرافت بیشتری دارند	امامان از نسل خاصی هستند	نسب امامان معین است	نسل امامان از قریش است	امامان از بنی هاشم‌اند.
و در آن میان از عترت یعنی از آل و نزدیکان	امام از نسل پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) است	نسل پیامبر اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله)	امامان از نزدیکان	امامان از خانواده پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) اند

حضرت رسول ﷺ است		مشخص می‌باشند	پیامبر ﷺ هستند	
امام از نظر خداوند مرضی و پسندیده است.	امام، انتخاب شده خداوند است	امام تأمین کننده رضایت خداوند در جهان است	امام معیار رضایت خداوند است	رضایت خداوند در پناه رضایت امام است
شریفترین اشراف است	امام شریفترین مخلوقات است	شرافت امام الهی است	شرافت امام قابل مقایسه با اشراف دیگر نیست	امام خلیفه ا... در زمین است
او از نسل عبد مناف است	نسل امام مشخص است	نسل امام در تعیین امام مهم است	شناخت امام از طریق شناخت خانواده وی است	امام از خانواده پیامبر ﷺ است
علم او دائما رو به افزونی است	علم امام لدنی است	علم امام بر اساس زمان گسترش می‌یابد	علم امام راهگشای مشکلات زمان است	علم امام افزودنی است
حلم و بردباری او کامل و تمام عیار است	صبر امام فزونتر از همه است	تحمل و بردباری امام معیاری برای شناخت امام است	امام، در مقابل دشمنان و دوستان حلیم است	حلم امام عاملی برای حفاظت از اسلام است
بر امر امامت توانا و قدرتمند است	امام قدرت کامل رهبری دارد[1]	هدایت و رهبری لازمه امامت است	قدرت کامل لازمه رهبری است	امامت، هدایت جامعه است
به نحوه اداره امور امت عالم و آگاه است	امام آگاه بر جریانات امور است	آگاهی امام در راستای علم غیب است	امام بر اساس علم و غیب هدایت می‌کند	امام(ع) در صورت تمایل علم غیب دارد
اطاعتش واجب است	وجوب اطاعت کامل از امام	عدم اطاعت از امام خروج از اسلام است	معصیت از امام، معصیت از خداوند است	اطاعت از امام، اطاعت از خداوند است[2]

۱. الامام الرضا(ع): «فی صفه الامام–: مضطلع بالامامه، عالم بالسیاسه» (امام رضا(ع): در بیان ویژگی امام – فرمود: در امامت، توانمند و از سیاست، آگاه باشد) (همان‌اثر، ش: ۳۱۳: ص۷۷)

۲. الامام الصادق(ع): «من لم یعرفنا و لم ینکرنا کان ضالاً حتی یرجع الی الهدی الذی افترض الله علیه

ادامه در صفحه بعد

به فرمان خداوند به امر امامت قیام نموده (یا مجری اوامر و فرامین الهی است)،	امامت یک شأن الهی است	امام، قائم به امر الله است	امام، عهده‌دار اجرای اوامر الهی است	حاکمیت بخشی از[1] امامت است
خیرخواه بندگان خدا و حافظ دین اوست	امامت حافظ دین است	بدون امامت، اسلام در خطر است	امام در جهت حفظ امت است	حیات امت اسلامی مرهون وجود امام است[2]
خداوند انبیاء و ائمه را توفیق می‌دهد و از علم و حکمت مخزون خود علومی به آنان می‌دهد که به دیگران نداده است و لذا	علم پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و امام لدنی است	علم انسانهای دیگر به اندازه امامان نیست	امام به علم زمان خود آگاه‌تر از همه است	آگاهی و علم امام فراتر از زمان خود است[3]

من طاعتنا الواجبه، فان یمت علی ضلالته یفعل الله به ما یشاء» (امام صادق (علیه‌السلام): کسی که ما را نشناسد و منکر ما هم نباشد گمراه است، تا آن که به سوی هدایتی که خدا بر او واجب کرده، یعنی لزوم اطاعت از ما، بر گردد. و اگر در حال گمراهی اش بمیرد، خدا با او هر طور که خود بخواهد عمل می‌کند) (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ش، ج۱، ش: ۳۰۴: ص۷۵)

۱. الامام علی (علیه‌السلام): «حق علی الامام ان یحکم بما انزل الله و ان یؤدی الامانه، فاذا فعل فحق علی الناس ان یسمعوا له و ان یطیعوا و ان یجیبوا اذا دُعوا» (امام علی (علیه‌السلام): امام وظیفه دارد بر طبق آنچه خدا نازل کرده است حکومت کند و امانت را ادا نماید. چون چنین کند مردم وظیفه دارند سخنش را بشنودند، فرمانش را ببرند و هرگاه آنان را فراخواند، اجابت کنند) (همان‌اثر، ش: ۳۱۶: ص۷۹)

۲. الامام الباقر (علیه‌السلام): «لا تبقی الارض بغیر امام ظاهر او باطن» (زمین، بدون امام آشکار یا نهان باقی نمی‌ماند) (همان‌اثر، ش: ۲۹۵: ۷۵)؛ الامام الصادق (علیه‌السلام): لوبقیت الارض بغیر امام لساخت» (اگر زمین بدون امام می‌ماند، به یقین فرو می‌ریخت) (همان‌اثر، ش: ۲۹۶: ص۷۵)

۳. الامام علی (علیه‌السلام): «کبار حدود ولایه الامام المفروض الطاعه ان یُعلم انه معصوم من الخطأ و الزلل و العمد، و من الذنوب کلهای صغیرها و کبیرها، لا یزلّ، و لا یُخطی، و لا یلهو بشیء من الامور الموبقه للدین، و لا بشیء من الملاهی، و انه اعلم الناس بحلال الله و حرامه و فرائضه و سننه و احکامه، مستغن عن جمیع العالم، و غیره محتاج الیه، و انه اسخی الناس و اشجع الناس» (امام علی (علیه‌السلام): شرطها و نشان نهای اصلی ولایت امامی که اطاعتش واجب می‌باشد، این است که از خطا و لغزش و گناه عمدی و از همهٔ گناهان، کوچک و بزرگ، مصون است، نه می‌لغزد و نه اشتباه می‌کند، به هیچ امر دین براندازی دل نمی‌بندد و هیچ‌گاه عیاشی و خوشگذرانی نمی‌کند، داناترین مردم به حلال و حرام خدا و واجبات و مستحبات و احکام اوست، از همه جهانیان بی نیاز است و دیگران به او نیازمندند و بخشنده‌ترین و دلیرترین مردمان است) (همان‌اثر، ش: ۳۰۹: ص۷۷)

علم آنان از تمامی علوم اهل زمان برتر و بالاتر است				
خداوند می‌فرماید: «أفمن یهدی الی الحق أحق أن یتبع أمن لا یهدی الا أن یهدی فما لکم کیف تحکمون»؛ «آیا آن‌که خود، هدایت کننده‌ی مردم به سوی حق است شایسته‌تر است که از او تبعیت کنند یا آن‌که تا راهنمایی‌اش نکنند هدایت نمی‌یابد، چه می‌شود شما را؟ چگونه حکم می‌کنید؟» [۱۸]	امام هدایت کننده جامعه است[۱]	امام، واجب الاطاعه است	هدایت، در گرو اطاعت از امام است	امام هادی انسانها به سوی حق و عدالت است
و نیز می‌فرماید: «و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا»؛ هر آن کس را که حکمت دهند خیر کثیری به دست آورده است [۱۹]	امام صاحب خیر کثیر است	حکمت نزد امام است	امام در هدایت جامعه حکیم است	با حکمت جامعه اسلامی هدایت می‌شود
و در مورد طالوت فرموده است: «ان الله اصطفاه علیکم و زاده بسطه فی العلم و الجسم و الله یؤتی ملکه من یشاء و الله واسع علیم»؛ «خداوند او را بر شما برگزید و به علاوه به او فزونی در علم و قدرت جسمانی عطاء فرمود، و خداوند پادشاهی خود را به هر کس بخواهد عطا	حکومت از آن خداوند است.	امام، از طرف خداوند به حکومت منصوب می‌شود	حاکمیت جامعه اسلامی از ضروریات امام است	حکومت اسلامی با امام هویت می‌یابد

۱. الامام الصادق(علیه السلام): «ان الارض لا تکون الا و فیها حجه، انه لا یصلح النـاس الا ذلـک، و لا یصـلح الارض الا ذاک» (امام صادق(علیه السلام): در زمین همیشه حجت هست، زیرا مردم را اصـلاح نمـی‌کنـد مگـر حجت و زمین را به سامان نمی‌آورد مگر حجت) (همان‌اثر، ش: ۲۹۷: ص۷۵)

می‌کند و خداوند غنی، توانمند و داناست» [۲۰]				
و نیز به پیامبرش می‌فرماید: «و کان فضل الله علیک عظیما»؛ «فضل خدا بر تو عظیم است» [۲۱]	امامت فضل عظیم خداوند است	امام صاحب فضل الهی است	حاکمیت و هدایت از فضایل خداوندی است	حاکمیت امام فضلی است بر جامعه اسلامی
و نیز در مورد ائمه از اهل بیت خاندان و نسلش می‌فرماید: «أم یحسدون الناس علی ما آتاهم الله من فضله فقد آتینا آل‌ابراهیم الکتاب و الحکمه و آتیناهم ملکا عظیما، فمنهم من آمن به و منهم من صد عنه و کفی بجهنم سعیرا»؛ «آیا مردم به خاطر فضلی که خداوند به آنان داده است حسد می‌ورزند؟ ما به آل‌ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و به آنان پادشاهی بزرگی عطا نمودیم پس بعضی از آنان ایمان آوردند و گروهی از آن اعراض کردند و آتش جهنم کافی است» [۲۲] .	مخالفت با امام، ورود به جهنم است	حسادت بر امام، عامل دوری از خداوند است	جریان امام در طول تاریخ بوده است	امامت، یک جریان تاریخی الهی است.
و هر گاه خداوند، بنده‌ای را برای اداره‌ی امور بندگانش برگزیند به او شرح صدر و آمادگی کامل این کار را عنایت می‌فرماید	امام از میان انسانها برگزیده می‌شود	امامت، یک هدایت الهی است	قدرت امامت، قدرت الهی است	امام، هدایت الهی را عهده‌دار است
و در قلبش چشمه‌های جوشان حکمت قرار می‌دهد و علم را کاملاً به او الهام می‌فرماید و بعد از آن از هیچ پاسخی در نمی‌ماند و از رفتار و گفتار صحیح دور و	امام، معصوم است	حکمت و علم امام افزودنی است	امام، حلال مشکلات جهان است	امام، هدایت کننده جهان است

منحرف نمی‌شود.				
او معصوم است و مؤید، خداوند او را توفیق می‌دهد و در راستی و درستی پابرجا و محکم نگه می‌دارد،	توفیق امام یک توفیق الهی است.	عصمت امام، برای امامت اصل است	عصمت امام یک فضل الهی است	امام معصوم حاکمیت جهانی جامعه اسلامی را دارا خواهد شد
از خطای لغزش و سقوط در امان است	امام(علیه السلام) حتی از لغزشها بدور است.	امام نه تنها گناه بلکه اشتباه نمی‌کند.	حکم امام، حکم خداوند است	حاکمیت امام، حاکمیت خداوند است
خداوند فقط او را اینگونه قرار داده است تا حجت خدا باشد بر بندگانش و گواه او باشد بر خلقش.	امام، معیار است	امام، ترازوی حق و باطل است	امام حجت الهی است	امام، شاهد خداوند در جهان است
و این فضل خداست که به هر کس بخواهد می‌دهد و خداوند دارای فضلی بزرگ است	امامت از آن خداوند است	امامت تعیّنی است	امام، فضل الهی است	امام تجسم فضل الهی است
حال آیا بر چنین چیزی توانایی و دسترسی دارند تا بتوانند او را برگزینند؟	تعین امام، فقط از طرف خداوند مقدور است	امامت، منصب الهی است	انسانها نمی‌توانند امام را انتخاب کنند.[1]	امام، تعیین شده از طرف خداوند است
یا فرد منتخب آنان چنین اوصافی دارد تا او را بر دیگران مقدم بدارند؟	افرادی که به عنوان امام از طرف مسلمانان منصوب شده‌اند	مشروعیت امام با انتخاب مردم، مشروعیت الهی نیست	حکومت اسلامی با انتصاب امام از طرف	حکومت اسلامی باید توسط امام معصوم اداره شود[2]

۱. «کمال الدین عن سعد بن عبدالله القمی– لما سأله (الامام المهدی (عجل الله تعالی فرجه)) عن العله التی تمنع القوم مـن اختیار امام لانفسهم– قال: مصلح او مفسد؟ قلت: مصلح، قال: فهل یجوز ان تقع خیرتهم علی المفسد بعد ان لا یعلم احد ما یخطر ببال غیره من صلاح او فساد؟ قلت: بلی، قال فهی العله» (کمال الدین:– سـعد بن عبدالله قمی می‌گوید: از امام مهدی(علیه السلام) سؤال کردم که چرا مردم نمی‌توانند خود، امام را بر گزیننـد؟ – حضرت فرمود: نیکوکار را بر گزینند یا تبهکار را؟ عرض کردم: نیکوکار. فرمود: آیا امکان دارد که از سر ناآگاهی از خوبی و بدی درون یکدیگر، فرد فاسد و بدکاری را بر گزینند؟ عرض کردم: بله. فرمود: علت، این است) (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ش، ج۱، ش: ۳۳۲: ص۸۳)

۲. الامام الحسین(علیه السلام): «فی کتابه الی اهل الکوفه–: فلعمری، ما الامام الا الحاکم بالکتاب، القائم بالقسط،

ادامه در صفحه بعد

	با امام منصوب خداوند تفاوت دارد.		خداوند مشروعیت می‌یابد	
؟ قسم به خانه خدا که از حق تجاوز کرده‌اند و لذا خداوند آنان را نکوهش فرموده و مورد نفرت و غضب نموده و هلاک کرده می‌فرماید: «چه کسی گمراه‌تر از آن‌که بی‌راهنمای الهی خودسرانه عمل کند و خدا ستمکارانرا راه ننماید». و فرموده: «فتعسا لهم و أضل أعمالهم»؛ هلاکت باد بر آنان و خداوند کارهای‌شان را در بیراهه و گمراهی قرار داد» [۲۳]	دوری از امام، دور از حق است	عدم شناخت امام، نشناختن اسلام است	دوری از امام معصوم، غضب الهی را در بر دارد	پیروی از امام، پیروی از خداوند است
و نیز فرموده است: «کبر مقتا عند الله و عند الذین آمنوا کذلک یطبع الله علی کل قلب متکبر جبار»؛ «بزرگ نفرت و دشمنی است نزد خدا و نزد مؤمنین، این‌گونه خداوند بر هر قلب انسان‌های متکبر و جبار مهمی می‌نهد». [٢٤] .	نشناختن امام ظلم بزرگی است	نپذیرفتن امام، ظلم بزرگ انسان است	امامت، رحمتی الهی است	پذیرش امامت، شرح صدر جامعه اسلامی را افزایش می‌دهد

الدائن بدین الحق، الحابس نفسه علی ذات الله» (امام حسین علیه السلام: در نامه اش به کوفیان– نوشت: به جان خودم سوگند، امام و پیشوا کسی نیست مگر آن که بر اساس کتاب خدا حکومت کند، عدل و داد را بر پا دارد، پایبند دین حق باشد و خود را وقف در راه خدا کند) (همان‌اثر، ش: ۳۱۱: ص۷۷)

تحلیل نهایی خطبه امام رضا علیه‌السلام در مورد امام و امامت

با توجه به فضاهای پنجگانه در روش پدام برای تحلیل گفتمان و با استفاده از گزاره‌های به دست آمده از جدول شماره (٤) به‌ویژه ستونهای چهارم و پنجم که منعکس کننده «فضای گفتمانی» و «فضای فراگفتمانی» می‌باشند، می‌توان به اختصار دال‌های مرکزی و فراگفتمانی متن که عمدتا بر پایه ارتباط «بینامتنی» و «بیناگفتمانی» متکی است و بخش هایی از آن با استناد به قران کریم و سایر روایات واحادیث مورد تحلیل قرار گرفته‌اند، را به دست آورد. جدول شماره (۵) و نمودار شماره (۱۱) بیانگر موارد مزبور است.

جدول شماره (۵): دال‌های مرکزی و فراگفتمانی امامت در خطبه امام رضا علیه‌السلام

اطاعت امام، اطاعت خدا	رویکرد اعتقادی
امامت یک اصل دینی	
امامت انتصابی خداوند	
امامت معیار ایمان است	
ایمان عامل شناخت امام	
عصمت امام	
امامت، رهبری جهانی	رویکرد سیاسی
امامت، هدایت است	
نجات بشریت	
امام حاکم جامعه اسلامی	
امام انتخاب مردم نیست	
استمراریت امامت تا قیامت	
امام خلیفه الله است	
امامت در خاندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است	رویکرد تاریخی
حضرت علی علیه‌السلام و فرزندانش اماما‌ن هستند	
تفاوت امام با سایر مردم	
امامت فراتر از پیامبری	رویکرد فرهنگی
تبیین دین	

انسان کامل	رویکرد عرفانی
حلم امام حافظ اسلام	رویکرد اخلاقی
معیار حق و باطل	
لدنی بودن علم امام	رویکرد معرفتی
ایمان عامل شناخت امام	
کمال دین	رویکرد اجتماعی

نمودار شماره (۱۱): دال‌های مرکزی و فراگفتمانی امامت در خطبه امام رضا علیه‌السلام



همان‌گونه که در جدول (۵) و نمودار (۱۱) دیده می‌شود، محورهای اساسی بیانات امام رضا علیه‌السلام در مورد امامت شامل چندین رویکرد مهمی است که به اختصار مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

اول: رویکرد اعتقادی

رویکرد اعتقادی، اولین رویکردی است که امام علیه‌السلام در دو محور مهم مورد تأکید قرار می‌دهند.

۱- محورهای عقیدتی امامت: در این محور امام بر سه دال مرکزی مهمی اشاره می‌کنند که اساس امامت را تعیین می‌کند.

(۱) امامت یک اصل دینی است؛
(۲) امامت انتصابی خداوند است؛
(۳) تأکید بر عصمت امام.

در حقیقت امامﷺ بر این سه دال مرکزی که امامت یک اصل دینی و نه یک فرع دینی است که باید مصداق آن توسط خداوند متعال مشخص گردد و این‌که امام باید معصوم باشد مورد تأکید قرار می‌دهند.

این سه مؤلفه مهم امامت تبیین‌کننده همه مسائل مربوط به امامت از منظر اعتقادی است. با این رویکرد امام نه تنها تکلیف مأمون را مشخص کرده است، بلکه تکلیف همه کسانی که به ناحق بر مسند حاکمیت نشسته بودند و امامان معصومﷺ را از هدایت جامعه محروم ساخته‌اند، روشن می‌کند.

۲- محورهای اعتقادی پیروان: در این محور امام بر دو دال مهمی اشاره می‌کنند که اساس پیروی از امامت را تعیین می‌کند.

(۱) اطاعت امام، اطاعت خدا؛
(۲) امامت معیار ایمان است.

پیروان واقعی اسلام با ویژگی‌های اعتقادی آنان نسبت به امام مشخص می‌گردد. این دو ویژگی مهم در دو مفهوم اساسی مستتر است: «اطاعت»، «ایمان» است. هر دو مفهوم در مورد پیروی از امام مطرح شده‌اند. اطاعت از امام اولین گام برای بازنمایی اعتقادی است و دومین گام، تعیین کننده درجه ایمان است. این دو مفهوم بر اساس دو دال مرکزی «ایمان» و «اطاعت» شکل گرفته و محوریت اعتقادی پیروان اسلام راستین را مشخص می‌کند که یکی «اعتقاد قلبی» و دیگری «اعتقاد عملی» است. اگر این دو اعتقاد حول یک محور به نام «امامت» شکل نگیرند، ایمان و اعتقاد واقعی به اسلام وجود نخواهد داشت.

دوم- رویکرد معرفتی: در این محور امام بر دو دال مهمی اشاره می‌کنند که اساس رویکرد معرفتی نسبت به امام و امامت است.

(۱) لدنی بودن علم امام؛

(۲) ایمان عامل شناخت امام.

در اینجا با دو مفهم اساسی که یکی «علم» و دیگری «شناخت» روبروی هستیم که هر دو از مقوله‌های معرفت‌اند. ایمان به علم لدنی امام و شناخت امام از طریق ایمان عمیق یک رویکرد «معرفت شناسانه» به امامت است که حول محور «علم» شکل گرفته است.

لدنی بودن علم امام به معنای تسلط بر «غیب» در زمانی که امام(علیه السلام) خواستار آن باشد نیز دلالت می‌کند. و ایمان نیز مبنائی برای شناخت چنین علم و تسلط غیبی است. بنابراین، در اینجا با دو شناخت روبه‌رو هستیم یکی شناختی که متعلق به امام است و دیگری شناختی که متعلق به پیروان امام است. شناخت اولی بر پایه علم لدنی و شناخت دومی بر پایه ایمان است. گویی هر دو رویکرد بازنمایی یک واقعیت مهمی است که در «معرفت» و چگونگی رسیدن به این معرفت استواراند که بر «اعتقاد» متکی است. اعتقاد به علم فراگیر امام از طریق تسلط بر غیب و شناخت امام بر اساس شناخت اعتقادی. به عبارت دیگر هر دو شناخت ریشه در رویکرد شهودی و غیر تجربی دارند.

سوم- رویکرد عرفانی: در این رویکرد بر یک دال مهم مرکزی یعنی «انسان کامل» اشاره می‌شود. امام نمونه یک انسان کامل و «خلیفه الله» بر روی زمین است. این مفهوم مهم که یک رویکرد عرفانی به امامت می‌تواند تلقی گردد بر مبنای نوعی از معرفت قلبی استوار است که امام واجب الاطاعه منصوب شده از سوی خداوند متعال که بر علم لدنی و غیب در مواقع لزوم مسلط است باید یک انسان کامل از همه جهات باشد که بتواند هدایت انسان‌های دیگر را عهده‌دار گردد.

چهارم- رویکرد اجتماعی: این رویکرد در دیدگاه‌ها، هدایت‌ها، بیانات و اعمال و رفتار امام مشاهده می‌شود که بر یک امر مهم یعنی «کمال دین» و یا به عبارت دیگر «نمونه ایده‌آل دینی» استوار است. هر امام در هر مرحله

تکمیل کننده دین به معنای تبیین کننده ابعاد نهفته دین است. از سوی دیگر، امام خود تجسم «کمال دین» به معنای «دین کامل» است. این ویژگی در همه ابعاد محقق می‌شود که رویکرد اعتقادی نیز بر آن متکی است.

پنجم- رویکرد فرهنگی: این رویکرد بر دو مفهوم یا دال مرکزی استوار است که عبارت‌اند از:

(۱) فراتر بودن امامت از پیامبری

امامت امری است فراتر از پیامبری. به عبارت دیگر، پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) نیز امام است. این یک ویژگی مهمی است که می‌تواند آثار فرهنگی و سیاسی و اجتماعی داشته باشد که هدایت و رهبری امام را مورد تأکید قرار می‌دهد. تأکید امام رضا(علیه‌السلام) بر این ویژگی که قران نیز بر آن تأکید می‌کند.[1] به همین دلیل است که پیامبری اگر مهم است و پیامبر واجب الاطاعه است، امامت که موقعیتی فراتر از پیامبری است سزاوارتر به توجه و اطاعت کردن می‌باشد.

(۲) تبیین دین

امام در راستای «تبیین دین» حرکت می‌کند. تبیین ابعاد دین در هر مرحله نیازمند یک «تبیین‌کننده»ای است که علم لدنی دارد و بر غیب مسلط است. امام مصداق اتم چنین تبیین کننده است.

ششم- رویکرد اخلاقی: در اینجا به دو مفهوم یا دال اساسی روبه‌رو هستیم.

(۱) حلم امام حافظ اسلام

(۲) معیار حق و باطل بودن امام

«حلم و صبر» حفاظت از جامعه اسلامی و امت مسلمان در طول تاریخ

---

۱. «وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة، ۱۲۴/۲) (و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم». (ابراهیم [پرسید: «از دودمانم [چطور]؟» فرمود: «پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد».)

اسلامی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های امام معصوم است. علی‌رغم سلطه حاکمان نابحق، صبر و حلم امام بر این انحراف سلطه گر، یک صبر و حلمی است که معیار امامت به شمار می‌آید.

از طرف دیگر، امام حلیم، در طوفان حوادث و حکمرانی‌های فاسد و غیر صالح، معیار حق و باطل به شمار می‌آید. این معیار در زمان سلطه حکمرانان غیر صالح به شدت اهمیت دارد. به عبارت دیگر، اسلام واقعی در شرایط غیرصالح، با وجود «امام» شناخته می‌شود. اگر «امام» در این شرایط غیر صالح وجود نداشته باشد، قطعاً جامعه اسلامی با انحراف‌های به وجود آمده از اسلام واقعی به شدت دور خواهد شد.

هفتم- رویکرد سیاسی: شاید مهم‌ترین رویکردی که در بیان امام رضاﷺ در مورد امام و امامت مطرح شده باشد در همین رویکرد نهفته است. این رویکرد با طرح دال‌های مرکزی ذیل مورد تأکید قرار گرفته است.

(۱) امامت رهبری جهانی؛

(۲) امامت هدایت است؛

(۳) امامت نجات بشریت است؛

(٤) امام حاکم جامعه اسلامی؛

(٥) امام انتخاب مردم نیست؛

(٦) استمرار امامت تا قیامت؛

(۷) امام خلیفه الله است.

هفت محور اساسی فوق بیانگر «شبکه معنایی امامت» از منظر سیاسی است که بدیهی است ریشه در دین و رویکرد اعتقادی نیز دارد.

محورهای فوق در چهار رویکرد اساسی قابل مطالعه هستند:

۱- امام منصوب الهی؛

۲- امام حاکم جامعه اسلامی؛

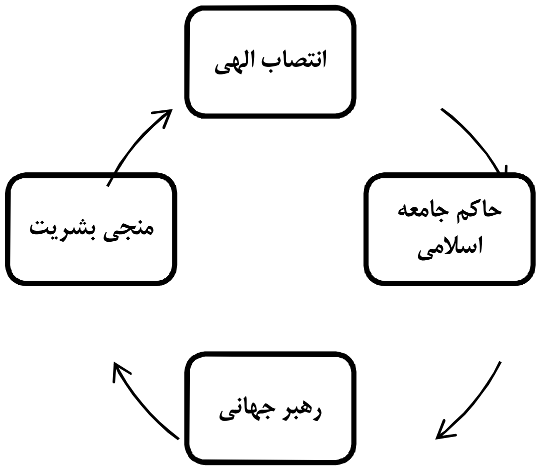
۳- امام رهبر جهانی؛

٤- امام ناجی بشریت.

چهار رویکرد فوق الذکر که جنبه‌های مهم «حاکمیتی- سیاسی» بـر آنهـا غلبه دارد نشان‌دهنده دیدگاه مربوط به امام و امامت در جهان اسـت کـه در خطبه امام رضاؑ مورد تأکید قرار گرفته شده‌اند.

در نمودار شماره (۱۲) مفاهیم اساسی این رویکرد نشـان داده شـده‌انـد. مطالعه این مفاهیم بیانگر این است که امامت و امام یک منصب الهی اسـت که با انتخاب مردم صـورت نمـی‌گیـرد بلکـه بـا تعیـین خداونـد مشـخص می‌گردد. به عبارت دیگـر، حاکمیـت از آن «الله» اسـت کـه امـام بـه عنـوان «خلیفه‌الله» بر روی زمـین منصـوب او اسـت کـه عهـده‌دار هـدایت جامعـه اسلامی و رهبری جامعه جهانی است. امام حاکم جامعه اسلامی است و هـر فرد دیگری که این حاکمیت را به ناحق می‌گیرد در حقیقت غصب‌کننده مقام امامت در جامعه است. اما از سوی دیگر، امامت یک رهبری جهانی است و امام منجی بشریت است. این نگاه بـه امـام، یـک نگـاه فراتـر از یـک نگـاه «فروگفتمـانی» منحصـر بـه جامعـه اسـلامی اسـت، بلکـه یـک رویکـرد «فراگفتمانی» است که امام را هادی، ناجی و رهبر جهـان مـی‌دانـد. امـام در حقیقت در این نگاه، هادی و رهبر همه جهان است. اگـر ایـن موقعیـت بـه دلیل غصب حکومت توسط حاکمان غیرصالح اشغال شده است، در نهایـت به امام معصوم در زمان مناسب منتقل می‌شود کـه منجـی واقعـی انسـانها و گسترنده عدالت در سطح جهان می‌باشد.

نمودار شماره (۱۲): شبکه معنایی مفاهیم سیاسی امامت



هشتم- رویکرد تاریخی: رویکرد تاریخی ناظر به شیوه شناخت امام از نظر تاریخی و بینانسلی است. این رویکرد شامل سه محور اساسی و بیانگر اهمیت نگاه بینانسلی در تعیین و شناخت امام است.

(۱) امامت در خاندان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است؛

(۲) حضرت علی (علیه‌السلام) و فرزندانش امامان هستند؛

(۳) تفاوت امام با سایر مردم.

بنابراین، می‌توان گفت که امام نه تنها منصوب خداوند است بلکه از نگاه بینانسلی نیز باید از خاندان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و از فرزندان حضرت علی (علیه‌السلام) باشد. امام منتسب به این دو ویژگی قطعاً با سایر مردم تفاوت دارد و این ویژگی بینانسلی به عنوان یکی از شاخص‌های مهم امامت به شمار می‌آید.

مطالعه تاریخ عباسیان که خود را به گونه‌ای منتسب به پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌کردند، بیانگر اهمیت این رویکرد تاریخی و بینانسلی در تعیین و شناخت امام واقعی است. تاریخ اسلامی شاهد بسیاری از این انتساب‌ها و رویکردهای بینانسلی برای ایجاد انحراف در شناخت امام از این منظر است.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی نهایی

مطالعه گفتمان امامت از منظر امام رضا(ع) با داشتن تجربه تحمیلی ولایت‌عهدی و به وجود آمدن موقعیت مناسب برای طرح گفتمان اساسی مربوط به تعیین امام و شناخت موقعیت امامت، بیانگر چندین رویکرد مهمی است که تلاش شد مفاهیم و دال‌های مرکزی آن در این بحث تفصیلی کشف و مورد تحلیل قرار گیرند.

در این رابطه با به‌کارگیری روش عملیاتی تحلیل گفتمان (پدام) که پیشنهاد نگارنده برای ارائه راه حل عملیاتی تحلیل گفتمان به شیوه فرایندی و منظم و بومی سازی آن روش برای متون دینی با مطالعه فضاهای پنجگانه «ساختاری»، «معنایی»، «ارتباطی»، «گفتمانی» و «فراگفتمانی»، خطبه امام رضا(ع) در رابطه با امام و امامت مورد تحلیل قرار گرفت. تبیین رویکردهای موقعیتی- اجتماعی برای کشف زمینه‌های خلق گفتمان امامت توسط امام رضا(ع) با طرح نظریات مربوط به «زیست- قدرت» و «زیست- سیاست» که تبیین کننده رویکردهای مربوط به «سلطه» و «تدبیر» در اقدامات و رفتارهای مأمون عباسی و امام رضا(ع) به‌ویژه قبل و بعد از تحمیل ولایت‌عهدی و تحلیل مذاکره صورت گرفته میان امام رضا (ع) و مأمون برای پذیرش خلافت، ولایت‌عهدی یا شهادت، نشان دهندهٔ زمینه‌ها و بافت‌های مربوط به ضرورت خلق گفتمان امام و امامت توسط آن امام معصوم(ع) است.

مطالعه و تحلیل گفتمانی خطبه امام رضا(ع) در همین زمینه بیانگر ۸ رویکرد مهم «اعتقادی»، «معرفتی»، «عرفانی»، «اجتماعی»، «فرهنگی»، «اخلاقی»، «سیاسی» و «تاریخی» است که محورهای اساسی هر رویکرد در این مطالعه مشخص شده‌اند.

اهمیت فراتر این مطالعه زمانی مشخص می‌شود که محورها و دال‌های اساسی مطرح شده در این خطبه درباره امام و امامت را مطلعی برای مراحل بعدی امامت و تبیین موقعیت امام دوازدهم(عج) که رهبر جهان و منجی بشریت است، مورد توجه قرار دهیم.

به عبارت دیگر، امام با بهره‌گیری از موقعیت و شرایط تحمیلی «ولایت‌عهدی» و «غصب حکومت توسط مأمون» و همچنین «ضرورت بازگشت حاکمیت به امامان معصوم علیهم‌السلام»، زمینه را برای طرح مسائل کلان‌تر مربوط به حاکمیت نهایی جهان توسط امام معصوم حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف مهیا می‌سازند و با طرح مفهوم وسیع امامت به عنوان «حاکم جامعه اسلامی»، «رهبر جهان» و «منجی بشریت» زمینهٔ ظهور «گفتمان مهدوی» در سطحی وسیع‌تر و آشکارتر را در جامعه اسلامی و جهانی را مهیا نمودند.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابراشی، محمدعطیه (۱۹٦٤م) *روح الاسلام*، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.

۲. ابن اثیر، علی بن محمد (۱٤۱۷ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الکتاب العربی.

۳. همو (بی تا) *تاریخ کامل وقایع قبل از اسلام*، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، مؤسسه مطبوعات علمی.

٤. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳٦۷ش)، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، بی‌جا، طلیعه النور.

٥. همو (۱۳٦۳ق)، *عیون اخبار الرضا*(ع)، قم: انتشارات جهان.

٦. همو (۱٤۰٤ق)، *عیون اخبار الرضا* (ع)، بیروت: مؤسسه الاعلمی.

۷. ابن حجر عسقلانی (۱۳۷۷ق)، *تهذیب التهذیب*، نجف: دار الکتب الاسلامیه.

۸. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳٤۲ق)، *تحف العقول عن آل الرسول*، انتشارات اسلامیه.

۹. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷٥ق)، *مناقب آل ابی طالب*، نجف: المطبعه الحیدریه.

۱۰.ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۳٥۰ش)، *تاریخ فخری*، ترجمهٔ محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۱.ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱٤۱۰ق)، *الامامة و السیاسة*، بیروت: دار الاضواء.

۱۲.ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۳٦۷ق)، *البدایه و النهایه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۳.ابن معتز، عبدالله بن محمد (۱۹۷٦م)، *طبقات الشعراء*، بیروت: دار المعارف.

۱٤.أعلام الهدایه (۱٤۳۰ق)، *الامام علی بن موسی الرضا* علیه‌السلام، بیروت: المعاونیه الثقافیه للمجمع العالمی لأهل البیت علیهم‌السلام.
۱٥.امین، احمد (۱۹۳۳م)، *ضحی الاسلام*، بیروت: دار الکتب العربی.
۱٦.بشیر، حسن (۱۳۸٤ش)، "تحلیل گفتمان: دریچه‌ای برای کشف ناگفته‌ها: تحلیل مقاله مورخ ۲۷ فوریه ۲۰۰۱ روزنامه گاردین انگلیس در باره ایران"، تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۱۷.همو (۱۳۹۱ش/ الف)، "رسانه‌های بیگانه: قرائتی با تحلیل گفتمان"، از مجموعه *تحلیل گفتمان رسانه‌های جهان* (کتاب دوم)، تهران: انتشارات سیمای شرق.
۱۸.همو (۱۳۹ش/ ب)، «رویکردهای اجتماعی در گفتمان روایی امام صادق علیه‌السلام: مقدمه‌ای بر گفتمان دینی روایی»، *ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق* علیه‌السلام، به‌کوشش احمد پاکتچی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۱۹.بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳٦۸ش)، *تاریخ بیهقی*، به‌کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: سعدی.
۲۰.پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ش) «شرایط علمی و فرهنگی در عصر امام صادق علیه‌السلام و بستر شکل‌گیری مذهب جعفری"، *ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق* علیه‌السلام، مجموعه مقالات به‌کوشش احمد پاکتچی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۲۱.همو (۱۳۹۲ش) «وحدت امت با محوریت سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله در ادعیه رضوی»، *جستاری در ادعیه رضویه با تاکید بر الصحیفه الرضویه الجامعه*، به‌کوشش مرتضی سلمان‌نژاد، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۲۲.پهلوان نژاد، محمدرضا و مهدی رجب‌زاده (۱۳۸۹ش)، «تحلیل متن‌شناسی زیارتنامه حضرت امام رضا علیه‌السلام بر پایه نظریه کنش گفتار»، *مطالعات اسلامی، فلسفه و کلام*، سال چهل و دوم، شمارهٔ ۸٥/۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۳۷–٥٤.

۲۳.جانی‌پور، محمد و عباس تقویان (۱۳۹۲ش)، «تحلیل محتوای ادعیه رضویه»، *جستاری در ادعیه رضویه با تکیه بر الصحیفه الرضویه الجامعه*، مجموعه مقالات به‌کوشش مرتضی سلمان‌نژاد، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲٤.جرداق، جورج (۱۹۵۸م)، *الامام علی صوت العدالة الانسانیه*، بیروت: دار الفکر العربی.
۲٥.جعفریان، رسول (۱۳٦۸ش)، «اسوه‌های بشریت (۸): امام رضا»، مجله *نور علم*، شماره: ۳٤، اسفند ۱۳٦۸.
۲٦.جلوب، ژان (۱۹٦٦م)، *امبراطوریه العرب*، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۷.حمدالله مستوفی، (۱۳٦۱ش)، *تاریخ گزیده*، تهران: دنیای کتاب.
۲۸.حیدر، اسد (۱٤۲۲ق)، *الامام الصادق و المذاهب الاربعة*، بیروت: دار التعارف.
۲۹.خضری، محمد (۱۹۹۷م)، *الدوله العباسیه*، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
۳۰.دلوز، ژیل، آنتونیو نگری، و مایکل هارت (۱۳۸٦ش)، *بازگشت به آینده*، ترجمهٔ رضا نجف زاده، تهران: گام نو.
۳۱.دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۸ش)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: چاپخانه مجلس.
۳۲.دیلینی، تیم (۱۳۸۸ش)، *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*، ترجمهٔ بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران: نی.
۳۳.دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۳٦٦ش)، *اخبار الطوال*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات نی.
۳٤.شلبی، احمد (۱۳۸۷ش)، *تاریخ اسلام و تمدن اسلامی*، ترجمهٔ محمدحسین ساکت، تهران: نگاه معاصر.
۳٥.طاهری، مرتضی (۱۳۸٦ش)، *امام یگانه دوران (جلوه های امامت و ولایت در کلام امام رضا علیه السلام)*، تهران: نشر مؤمن.
۳٦.طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹٦ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۳۷.طبری، محمد بن جریر (۱٤۰۸ق)، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۸.عاملی، سید جعفر مرتضی (۱۳٦۸ش)، *زندگانی سیاسی امام رضا* علیه السلام، ترجمه و تحقیق دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم: کنگرهٔ جهانی حضرت امام رضا علیه السلام.
۳۹.عرفان منش، جلیل (۱۳۷٤ش)، *جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا* علیه السلام *از مدینه تا مرو*، مشهد: آستان قدس رضوی.
٤۰.عمادالدین طبری، محمد بن علی (۱٤۲۰ق)، *بشاره المصطفی*، به کوشش جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٤۱.فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹ش)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمهٔ فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
٤۲.فلسفی، محمدتقی (۱٤۰٤ق)، *فرصت ولایت‌عهدی امام* علیه السلام *در نشر معارف اسلامی*، مشهد: کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام.
٤۳.فوکو، میشل (۱۳۹۱ش)، *سوژه و قدرت، کتاب میشل فوکو فراسوی ساخت گرایی و هرمنوتیک*، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
٤٤.قلقشندی، احمد بن علی (بی تا)، *نهایه الارب فی معرفه انساب العرب*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
٤٥.قمی، عباس (۱۳٥۰ش)، *منتهی الامال*، کتابفروشی علمیه اسلامیه.
٤٦.کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۷ش)، *اصول الکافی*، به‌کوشش علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامی.
٤۷.گیدنز، آنتونی (۱۳۸٦ش)، *جامعه‌شناسی*، ترجمهٔ منوچهر صبوری، تهران: نی.
٤۸.لجنه التألیف مؤسسه البلاغ (۱٤۱٤ق)، *موجز سیره الرسول* صلی الله علیه و آله *و اهل البیت* علیهم السلام، تهران: مؤسسه البلاغ.
٤۹.مجلسی، محمد باقر (۱٤۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
٥۰.همو (۱٤۱۲ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الائمه الاطهار* علیهم السلام،

تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۱.مجموعه من العلماء و الباحثین (١٤٣١ق)، *الموسوعه العربیه المیسره*، بیروت- صیدا: المکتبه العصریه.
۵۲.محقق، سید علی (۱۳۵۷ش)، *زندگانی پیشوای هشتم امام علی بن موسی الرضا* (ع)، قم: انتشارات نسل جوان.
۵۳.محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۱ش)، *منتخب میزان الحکمه با ترجمه فارسی*، تلخیص سیدحمید حسینی، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، قم: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث.
٥٤.محمودی، محمدباقر (١٣٥٤ش)، *نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
٥٥.مدرسی، محمدتقی (١٤١٠ق)، *الامام الرضا* (ع) *قدوه و اسوه*، مکتب العلامه المدرسی.
٥٦.مرتضوی، سید محمد (١٣٨٥ش)، *ولایت‌عهدی امام رضا* (ع)، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
٥٧.مسعودی، ابوالحسن علی (١٣٤٣ق)، *اثبات الوصیهٔ*، ترجمهٔ محمدجواد نجفی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
٥٨.همو (١٤٠٤ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، بیروت: دار المعرفه.
٥٩.*مسند الامام الرضا*(ع)(١٤٠٦ق)، به‌کوشش عزیزالله عطاردی، مشهد: آستان قدس رضوی.
٦٠.موحد ابطحی، محمدباقر (١٤٢٣ق)، *الصحیفه الرضویه الجامعه*، قم: مؤسسه الامام المهدی (ع).
٦١.نگری، آنتونیو و هارت، مایکل (١٣٨٤ش)، *امپراتوری (تبار شناسی جهانی شدن)*، ترجمهٔ رضا نجف‌زاده، تهران: قصیده‌سرا.
٦٢.ون دایک، تئون ای (١٣٨٩ش)، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی*، ترجمهٔ پیروز ایزدی و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها.

٦٣.هال استیوارت (١٣٧٨ش)، «رمزگشایی و رمزگذاری»، *سایمن دورینگ*، ترجمهٔ حمیرا مشیرزاده ، تهران: آینده پویان.

٦٤.یعقوبی، احمد (١٣٦٦ش)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

1. Austin, J. L. (1970), "How to Do Things with Words," in: *The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955,* Edited by: J. O. Urmson and Marina Sbisa, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
2. Foucault, M. (1972), *The Archaeology of Knowledge*, Translated by: A. Sheridan, London: Routledge [1962].
3. Gee, James P. (1999), *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method,* New York: Routledge.
4. Gudykanst, Willian B. (2005), *Theorizing About Intercultural Communication,* Sage Publication.
5. Gutas, D. (1998), *Greek Thought, Arabic Culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbãsid Society (2nd- 4th – 10th Centuries)*, Routledge.
6. Harris, G.H. (1911), "Bio-Politics", *The New Age: A Weekly Review of Politics, Literature, and Art*, Vol. X, No.9, December 28, p.197.
7. Laclau, E. and Mouffe, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy, Toward a radical Democratic Politics*, London: Verso.

۱۹

امام رضا (علیه‌السلام) و جریان تصوف و عرفان

علی اشرف امامی[۱]

۱. پیشینه: شکل‌گیری نهضت زهد در عصر امام صادق علیه‌السلام

پیدایی جریان تصوف و عرفان در اسلام، با ظهور نهضت علمی از سوی امامان شیعه همراه بود. هم‌زمان با آغاز شکل‌گیری مکتب تشیع، که در پی تلاش صادقین علیهماالسلام به ظهور کلام و فقه شیعه انجامید – عرفان اسلامی نیز مراحل تکاملی خود را از زهد تا معرفت آغاز کرد. جریان اخیر که عمدتاً نهضتی باطنی بود، از جهت تغذیهٔ فکری و معنوی نیاز به هدایتِ رهبری فرهمند داشت. طبیعی بود که بین این جریان با جریان فکری امامان شیعه، که همواره پیروان خود را در کنار ظاهر سنت و شریعت، به باطن دین، یعنی ولایت دعوت می‌کردند، همسویی به وجود آید.

توجه به این موضوع شایان اهمیت بسیار است که تلاقی فکری و معنوی امامان با این جریان بی‌شک بدین نیانجامید که ائمه علیهم‌السلام با عنوان عارفان و صوفیان در بین مردم مشهور شوند؛ همچنین موجب نشد که صوفیان با عنوان شیعهٔ ائمه شناخته شوند. اگرچه بودند علویانی که به عنوان

---

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه فردوسی مشهد

زهد، لباس صوف برتن می‌کردند. به عنوان مثال، زید بن علی، فرزند امام زین العابدینؑ، که خود اسطورهٔ زهد و عبادت بود، پشمینه می‌پوشید و محمد بن جعفرالصادقؑ با دویست پشمینه‌پوش از پیروان جارودیه در مکه نماز می‌گزارد (ابوالفرج اصفهانی، ١٤٠٨ق، ص ٤٣٩؛ شیبی، ١٩٨٢م، ص ٦٣). حتی برخی از راویان شیعه با لقب صوفی شناخته می‌شدند؛ نظیر حسن بن عتبه صوفی (ابن شهرآشوب، بی‌تا، ص ٣٠) و احمد بن یحیی بن حکیم صوفی که نجاشی از آن به عنوان محدث شیعی یاد کرده است (نجاشی، بی‌تا، ص ٦٣).

اما خود امامانؑ با وجود زهد و تقوای فراوان، هیچ‌گاه با چنین القابی شهرت نیافتند؛ زیرا زهد و تصوف (به مفهوم پشمینه‌پوشی) معیار کاملی برای شناسایی مقام امامت به‌شمار نمی‌آمد. امام شخصیت جامعی بود که در عین برخورداری از معنویت و فرهمندی، برای همهٔ اقشار جامعه در امور دین و دنیا مقتدا بود. در عصر امام جعفر صادقؑ که شیعیان کیسانیه و زیدی، به‌ترتیب یا در آرزوی ظهور امام غایب به انتظار نشسته بودند و/یا در تدارک قیام برای به‌قدرت‌رساندن امامی بودند که بتواند رهبری سیاسی امت را بر عهده بگیرد، کسانی که تشنهٔ معارف و حقایق دین بودند و امامؑ را نمونهٔ مجسم آن حقایق می‌دانستند، از صحبت و حضور در مجالس درس امام صادقؑ بهرهٔ وافی می‌بردند. در بین این جمع، بودند کسانی که دغدغهٔ معنویت آنان را به رابطه‌ای خاص با امامؑ می‌کشاند.

سرّ این‌که در نخستین تألیفات و تذکره‌های صوفیانه، نام امامانؑ خصوصاً امام باقرؑ و امام صادقؑ ذکر شده، همین است که هرچند امامان به زهد و تصوف مشهور نبودند، اما در آغاز نهضت زهد، روشنگری علمی امامانؑ برای طایفهٔ زهاد همچون سرمشقی علمی قرار گرفت.

کلاباذی (وفات ٣٨٥ق) در *التعرف* نام شش امام اول را در صدر فهرست رجال صوفیه درج کرده است؛ با این توجیه که آنان در علم این طایفه سخن گفته‌اند و از مواجید آنان یاد کرده‌اند و حالات و مقامات آنان را

از جهت قول و فعل توصیف کرده‌اند (کلاباذی، ۱٤۰۰ق، ص۲۷). هجویری هم از این شش امام(ع) بـا عنـوان امامـان صـوفیه پـس از خلفـای راشـدین یادکرده است(هجویری، ۱۳۱۷ق، ص۱۰۵).

فریدالدین عطار نیشابوری هم در عملـی نمـادین، شـرح حـال اولیـا و عارفان را از امام صادق(ع) آغاز، و به امام باقر(ع) ختم می‌کنـد و در وصـف امام باقر(ع) می‌نویسد: "آن صاحب باطن و ظاهر، ابـو جعفـر محمـد بـاقر" (عطار، ۱۳۸۳ش، ص ۸٤۸). عطار انگیزهٔ خود از این‌کـه کتـاب را بـا شـرح حال امام صادق(ع) آغاز کرده، در دو محور بیان می‌کند؛ نخسـت ایـن‌کـه او اهل بیت پیامبر(ص) بوده است، پس برای تبرک می‌بایست از خاندان پیامبر(ص) شروع کند. انگیزهٔ دیگر دقیقاً با علم عرفان مرتبط است: "سخن طریقـت، او بیشتر گفته است و روایت از وی بیشتر آمده اسـت" (همـان اثـر، ص ٧٤). این‌که عطار از روایات امام صادق(ع) سخنان اهل طریقت را اسـتنباط کـرده، به همان نکته‌ای مربوط می‌شود که در وصف امام بـاقر(ع) گفتـه اسـت: "آن صاحب باطن و ظاهر ابوجعفر محمد باقر". معارف بـاطنی و معنـوی کـه از طریق ائمه(ع) منتشر می‌شد، و البته در این راه امام باقر(ع) نقطـهٔ عطـف بـه حساب می‌آید- به ولایت باطنی امام و تأویلات قرآنی آنان مربوط می‌شود.

این دو، با اصل تقیه نیز پیوند دارد؛ زیرا تقیه نه تنهـا در جنبـهٔ سیاسـی، بلکه در دو اصل علم و ایمان توأمان بروز می‌یابد. مـؤمن در مفهـوم شـیعی می‌بایست در شرایطی تقیه کند، یعنی حب خود را نسبت به اهل بیت پنهـان بدارد و برای این کار پاداش بگیرد (کلینـی، ۱۳۷۷ق، ج۳، ص۳۰۷؛ لالانـی، ۱۳۹۱ق، ص۱۲۵). علاوه بر این در خصوص علـم بـاطن کـه بـه تأویـل و ولایـت امامـان مربـوط مـی‌شـود، تقیـه مصـداق دارد (برقـی، ۱۳۷۰ق، ج۲ ص۳۰۰؛ صفار، ۱٤۰٤ق، ص۲۵)؛ حتی لقب باقرالعلوم به امام پنجم شیعیان، که به معنی شکافندهٔ دانش‌هاست، می‌تواند با علوم مکنـون، بـاطنی و سـرّی ولایت مرتبط باشد. عبدالرئوف مناوی در تذکره‌اش که دربارهٔ بزرگان صوفیه است، دربارهٔ امام باقر(ع) می‌نویسد:

"له من الرسوخ فی مقام العارفین ما تکلّ عنه ألسن الواصفین. وله کلمات کثیرة فی السلوک و المعارف یعجزعن حکایتها الواصف" (مناوی، ۱۹۹۹م، ج۱، ص۳٦۱).

تعبیر "رسوخ" در عبارت فوق یادآور توصیف قرآنی " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" (آل‌عمران، ۷/۳) است که در احادیث شیعه، تمامی امامان معصوم(ع) مصداق راسخان در علم هستند (لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج۱، ص ۲۹۹). رسوخ یا شکافتن علم، مقدمهٔ راه‌یافتن به علوم سرّی و باطنی است، و لازمهٔ سرّی‌بودن علم، عدم افشای آن برای نااهل است. سید حیدر آملی و دیگر عارفان شیعی به تبع وی، تقیه را با پنهان‌کردن همین علوم باطنی مربوط دانسته‌اند (آملی، ۱۳٦۸ش، ص ۳٤؛ اصطهباناتی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۹؛ همدانی، ۱۳۷۰ش، ج۱، ص۲۱٦). لزوم تقیه دربارهٔ علوم باطنی ائمه(ع)، بیانگر آن است که آنان این علوم را با برخی اصحاب خود در میان می‌گذاشتند و از آنها می‌خواستند که با هیچ‌کس در این باره سخن نگویند. حدیث "لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله" از قول امام علی(ع) اشاره به آن است که سلمان نیز همانند کمیل از اصحاب سرّ امام علی(ع) بوده است، چرا که در آخر روایات تعلیل شده که چون سلمان از ما اهل بیت است، به این دلیل از علما محسوب شده است (صفار، ۱٤۰٤ق، ص۲۵).

این تعلیل بیانگر آن است که برای درک علوم اهل بیت(ع) باید منتسب به این خاندان شد. اما این انتساب چگونه صورت می‌گیرد؟ سید حیدر آملی در بحث از اختصاص تأویل به علمای راسخ، مصداق اعمّ و اعلای این عالمان را اهل بیت(ع) و چهارده معصوم(ع) دانسته است که از طریق وراثت، این علم را از پیامبر(ص) به ارث برده‌اند (آملی، ۱٤۱٤ق، ج ۱ص ۵۱٤-۵۲۷) سید حیدر نظیر همین وراثت را در خصوص مشایخ طریقت با اسناد خرقه به امام معصوم(ع) مطرح می‌کند. مقصود از این خرقه را هم نه خرقهٔ ظاهری، بلکه سرّ ولایت و سرّ توحید دانسته است (همان‌اثر، ج۱، ص ۵۱۸، ۵۲٤).

دیدگاه سید حیدر بیش از آن‌که نظریهٔ شخصی او باشد، گزارشی از

رخدادی در تاریخ تشیع و تصوف است. در تاریخ تشیع مطابق روایتی مقام جابر بن یزید جعفی (وفات ۱۲۸ق) نزد امامان(علیهم السلام) با مقام سلمان نزد پیامبر(صلی الله علیه و آله) برابر دانسته شده است (*الاختصاص*، ۱٤۱۳ق، ص۲۱٦). همچنین نقل است که جابر حامل هفتاد هزار حدیث از امام باقر(علیه السلام) بوده که اجازهٔ روایت آن را برای احدی نداشته است. از این جهت سینه‌اش احساس سنگینی می‌کرد و حالتی شبه جنون به او دست می‌داد؛ لذا به سفارش امام(علیه السلام) سرش را داخل چاهی کرد و همهٔ آن را با صدای بلند فریاد زد (کلینی، ۱۳۷۷ق، ج ۸، ص۱۵۷؛ نیز کشی، ۱۳٤۸ق، ج۳، ص۱۲۸،۱۹۱).

بر این مبنا جابر جعفی را می‌توان صاحب سرّ امام باقر(علیه السلام) دانست. علاوه بر جابر بن یزید جعفی، که پس از فوت امام باقر(علیه السلام) از اصحاب امام صادق(علیه السلام) می‌شود، شخصیت جابر بن حیان (وفات ۲۰۰ق) نیز به عنون اصحاب سرّ امام صادق(علیه السلام) قابل ذکر است، خصوصاً از این جهت که ابن ندیم از جابر با لقب صوفی یاد کرده است (ابن ندیم، ۱۳٦٦ش، ص٦۳٦). پیر لوری جابر را پیشگام علمی با ابعاد عرفانی و گنوسی معرفی کرده است. علمی که نزد عوام با عنوان کیمیا شناخته شده، اما از نظر خواص، نتیجهٔ حکمت اعلا و برتر است (لوری، ۱۳۸۸ش، ص٦٤). لذا کیمیاگری جابر از قبیل گیمیاگری در آزمایشگاه نبود، بلکه از نوع علمی بود که تنها توسط حجج الهی تعلیم داده می‌شد. کیمیا تنها از راه نماز، زکات، طهارت و عمل به سنت شرع حاصل می‌گردد (همان‌اثر، ص٦٦). البته جابر تصریح می‌کند که تمام علم خود را از شاگردی امام صادق(علیه السلام) به‌دست آورده است (نویا، ۱۳۷۳ش، ص۳۰؛ ابن ندیم، ۱۳٦٦ش، ص۲۵۵). ابوعثمان بن سوید اخمیمی همشهری ذوالنون مصری (وفات ۲٤۵ق) از شاگردان جابر، است (همان‌اثر، ص۵۰۵). قفطی ذوالنون مصری را از طبقهٔ جابر بن حیان دانسته است (قفطی، بی‌تا، ص ۱۲۷؛ شیبی، ۱۹۸۲م، ص۳٦۳)؛ به همین دلیل نام ذوالنون مصری عارف همواره با نام جابر بن حیان صوفی همراه است (همان‌اثر، ص۲۰۲). اگر اتصال ذوالنون مصری به جابر صحت داشته باشد، از جابر

می‌توان به عنوان حلقهٔ اتصال تشیع به تصوف یاد کرد. کامل مصطفی شیبی به همانندی‌های اقوال ذوالنون با برخی بیانات امام علی (علیه‌السلام) اشاره کرده است (همان‌اثر، ص ۷۷–۷۸).

در عصر امام صادق (علیه‌السلام) شاهد ارتباط و اظهار ارادت صوفیان به آن حضرت (علیه‌السلام) هستیم؛ بعدها در منابع، شاید به همین دلیل، آن حضرت را مقتدای رجال صوفیه دانسته‌اند (خوارزمی، بی‌تا، ج۱، ص٤۳) از جمله معروف ترین آن‌ها می‌توان افراد ذیل را فهرست‌وار ذکر کرد:

سفیان ثوری (وفات ١٦١ق)، داوود طایی (وفات ١٦٥ق)، شقیق بلخی (وفات ١٩٤ق)، بایزید بسطامی [اکبر] (وفات ١٨٠ق)، ابراهیم ادهم (وفات ١٦١ق)، عبدالله بن مبارک (وفات ١٨١ق)، و معروف کرخی (وفات ٢٠٠ق).

اکثر این صوفیان از جهت زهد و توکل در عصر خود جزو سرآمدترین و شاخص‌ترین چهره‌ها محسوب می‌شدند. البته در این بین دو تن ممتازند: نخست بایزید بسطامی و دیگری شقیق بلخی. امتیاز این دو نه به سبب زهد، بلکه به دلیل انتساب خاص آنان به امام صادق (علیه‌السلام) است که در برخی تذکره‌ها ذکر شده است. مسئلهٔ معاصربودن بایزید با امام صادق (علیه‌السلام) در "کتاب النور" سهلگی (سهلگی، ١٣٨٤ش، ص ١٠٩ بند ٧) و به تبع آن در تذکرهٔ الاولیاء (عطار نیشابوری، ١٣٨٣ش، ص٢١٢) و *دستور المجهور* (خرقانی، ١٣٨٨ش، ص ٨–١٢) و *جواهر الاسرار و زواهر الانوار* (خوارزمی، بی‌تا، ج١، ص٧٧) آمده است. خرقانی به نقل از ابن فوطی آورده که بایزید در زمان عمر بن عبد العزیز (وفات ١٠١ق) متولد شده و صحبت و خدمت امام صادق (علیه‌السلام) را درک کرده است. خرقانی در این مسئله ادعای تواتر کرده و آن را اظهر من الشمس و اجلی من الامس دانسته است (خرقانی، همان‌اثر، ص ٨) و با توجه به عمر هشتاد سالهٔ بایزید تاریخ وفات او را یکصد و هشتاد هجری ثبت کرده است (همان‌اثر، ص١١). البته قشیری سال وفات بایزید را ٢٦١ق یا ٢٣٤ق ذکر کرده است (قشیری، بی‌تا، ص٥٢). در کتاب *النور* سال وفات ٢٣٤ق و در سن هفتاد و سه سالگی ذکر شده است (سهلگی، ١٣٨٤ش، ص

۱٤۱). استاد شفیعی کدکنی با توجه بـه ۸٦ سـال فاصـله میـان وفـات امـام صادق(ع) (۱٤۸ق) و فوت بایزید، مسئلهٔ شـاگردی و ارادت بایزیـد بـه امـام صادق(ع) را چنین توجیه می‌کند که اگـر بایزیـد آخـرین سـال‌هـای حیـات حضرت صادق(ع) را در سنین نوجوانی درک کـرده باشـد، بایـد عمـری در حدود صدسال برای او فرض کرد و این با قول سهلگی که عمر او را هفتـاد و سه سال دانسته مطابقت ندارد. اما عمر صد سـاله مخـالف عقـل و منطـق نیست و در اقران بایزید مشهود است؛ اگرچه بر طبق این نظر، چنانچه سـال درگذشت بایزید به روایات دیگری که نوشـته‌انـد مـرتبط شـود، منطقـی‌تـر خواهد بود. چنانکه مرحوم زریاب خویی در مقالهٔ بایزید همین راه را پیموده است (زریاب، ۱۳۷۵ش، ص ۱۷٦–۱۷۷). از خود *کتاب النور* هـم مـی‌تـوان دریافت که حکایات دو بایزید و دو طیفور با هم خلط شده است. یکی از این حکایت مربوط به رابطهٔ شقیق بلخی با بایزید است؛ درجایی می‌خوانیم شقیق بلخی کودکیِ بایزید را درک کرده است و آنگاه که شقیق در مسـجد جـامع بسطام وعظ می‌گفت، بایزید که با کودکان در کنار در مسجد سرگرم بازی بود، سخن شقیق می‌شنید و لبخند می‌زد. شقیق از روی فراست گفت: این کودک مردی از مردان خواهد شد (سهلگی، ۱۳۸٤ش، ص ۲۰٦–۲۰۷ بند ۲۳٦).

پیش از این مطلب، در جای دیگـر آمـده اسـت کـه شـقیق و ابـوتراب [احتمالاً ابوتراب نخشبی: وفات ۲٤۵ق] نزد بایزد آمدند و یکـی از اصـحاب بایزید به خدمت ایشان برخاست. بایزید دربارهٔ آن مرید مطلبی می‌گوید کـه خیلی زود به وقوع می‌پیوندد (همان‌اثر، ص ۱۹۸ بند ۲۱۳). آیـا ایـن بایزیـد همان کودکی است که شقیق بلخی دربارهٔ او پیشگویی کرده یا همانی اسـت که به گزارش عطار، مرید شقیق به توصیهٔ او در مسیر حج به قصـد زیـارت بایزید به بسطام رفته و بایزید پس از آنکـه در بـاب توکـل از مریـد شـقیق مطالبی را جویا شود، در حق شقیق گفته است که: "بگو بارنامهٔ توکل به یک سو نه تا آن شهر و ولایت از شومی معاملت تو به زمین فرو نشود" (عطـار، ۱۳۸۳ش، ص ۲۲۳). قاضی نورالله شوشتری در خصـوص اثبـات هـم‌عصـر

بودن بایزید با امام صادق(ع) می‌نویسد:

"ابویزید بسطامی ملقب به طیفور دو کس بودند: اکبر و اصغر. بایزید معاصر با امام صادق(ع) بایزید اکبر است، نه اصغر" (شوشتری، ۱۳٦۵ش، ج۲ ص ۲۳).

البته احتمال دیگری هم مطرح می‌کند و آن این‌که: "تواند بود که بایزید که به ملازمت امام علی بن موسی بن جعفرالصادق رسیده باشد و کاتبان از روی سهو، آن دو نام و اسم سامی را ننوشته باشند" (همان‌اثر، ج۲، ص۲۲).

به هرحال چه بایزید متوفی به سال ۱۸۰ق باشد یا سال ۲۳٤ق یا ۲٦۱ق، او با امام علی بن موسی الرضا(ع) نیز معاصر است. و در اقوال او شواهدی است دال بر تأثر او از تعالیم اهل بیت(ع). نظیر آنچه که سهلگی نقل کرده است که بایزید پس از شنیدن تکبیر فردی، معنی آن را از وی می‌پرسد. آن مرد در جواب می‌گوید: خدا از هر چیزی بزرگ‌تر است. بایزید می‌گوید: وای بر تو، او را محدود کرده‌ای، آیا با او چیزی هست تا حق بزرگ‌تر آن باشد؟ آن مرد معنی الله اکبر را از بایزید می‌پرسد، بایزید می‌گوید: بزرگ‌تر از آن است که با مردمان قیاس شود و در دایرهٔ قیاس قرار گیرد یا حواس او را دریابد (سهلگی، ۱۳۸٤ش، ص ۲٤۷ بند ۳۵۸). نظیر این گفت‌وگو از امام صادق(ع) نیز نقل شده است. در *معانی الاخبار* آمده است که:

"عن ابی‌عبدالله(ع) قال: قال رجل عنده: الله اکبر فقال: الله اکبر من‌ای شیء؟ فقال: من کل شیء. فقال ابوعبدالله(ع): حددته. فقال الرجل: و کیف اقول؟ فقال: الله اکبر من ان یوصف" (ابن بابویه، ۱۳٦۱ش، ص ۱۱-۱۲).

همچنین مناجاتی از بایزید بسطامی نقل شده است بدین مضمون:

"چه نیک است واقعات الهام از جانب تو بر خطرات قلوب و چه شیرین است گام‌زدن به سوی تو در راههای غیوب" (سهلگی، ۱۳۸٤ش، ص ۲۳۷ بند ۳۱۱).

که با مناجات حضرت سجاد(ع) مطابقت دارد:

"الهی ما الذی خواطر الالهام بذکرک علی القلوب، و ما احلی المسیر

الیک بالاوهام فی مسالک الغیوب" (مجلسی، ١٩٥٦م، ج٩٤، ص ٥١).

شقیق بلخی نیز از عارفانی است که صحبت دو امام را درک کرده است: امام صادق(ع) و امام موسی بن جعفر(ع). در رابطه با امام صادق(ع) قشیری گفت‌وگویی در باب فتوت از شقیق نقل کرده است. شقیق و حضرت(ع) هر کدام نظر دیگری را در مورد فتوت جویا می‌شوند شقیق می‌گوید: اگر به ما داده شود، شکر می‌کنیم، اگر از ما دریغ ورزد، صبر می‌کنیم. امام(ع) می‌فرمایند: سگان مدینه این‌گونه رفتار می‌کنند. شقیق دیدگاه حضرت(ع) را می‌پرسد، می‌فرمایند: "ان اعطینا آثرنا و ان منعنا شکرنا" (قشیری، بی‌تا، ص ٢٦٢). نظیر این پاسخ و گفت‌وگو بین ابراهیم ادهم و شقیق بلخی هم نقل شده است، به روایت ابونعیم اصفهانی پاسخ نهایی از آن ابراهیم است که در نهایت به عنوان استاد شقیق مطرح می‌شود (ابونعیم اصفهانی، بی‌تا، ج ٨، ص٣٧–٣٨؛ بدوی، ١٩٧٧م، ص ٣٣٧). اما عطار، شقیق را به عنوان آموزگار توکل مطرح کرده است که سرانجام می‌گوید : اگر ما را چیزی رسد ایثار کنیم و اگر نرسد شکر کنیم (عطار، ١٣٨٣ش، ص ٢٨٠؛ شیبی، ١٩٨٢م، ج ١، ص ٢٠٨). بدون در نظر آوردن میزان درستی هر کدام از این روایت، اساس بیان این روایت دربارهٔ امام صادق(ع)، داراری اهمیت است. مهم این است که آموزهٔ ایثار و فتوت و توکل در تعالیم و سیرهٔ عملی امام صادق(ع) آمده است (همان‌اثر، ج١، ص٢٠٥؛ شهیدی، ١٣٧٧ش، ص٢٦٢،٩٥؛ گیلانی، ١٣٦٦ش، ص٤٠٤). البته شایان ذکر است که شقیق از مصاحبان ابراهیم ادهم است و ابراهیم از قبیلهٔ بنی‌عجل (ابونعیم اصفهانی، بی‌تا، ج٧، ص٣٧٣). این قبیله به تشیع معروف بودند حتی هستهٔ اصلی غالیان شیعه در کوفه از این طایفه بودند (شیبی، ١٩٨٢م، ج١، ص١٣٨). ابن فهدحلی نقل کرده است که وقتی امام صادق(ع) از کوفه عازم مدینه بود، ابراهیم ادهم نیز به همراه جمعی از علما به مشایعت آن حضرت رفت (ابن فهد، ١٤٠٧ق، ص٩٦،٩٧؛ مجتبایی، ١٣٦٨ش، ج٢، ص٤٠٤؛ مؤذن خراسانی، ١٣٨١ش، ص٤٣٢). بدین ترتیب شقیق بلخی چه مستقیماً و یا به واسطهٔ مصاحبت ابراهیم ادهم، پیوندی با

امام صادق علیه‌السلام داشته است. این پیوند را می‌توان در *مصباح الشریعه* منسوب به امام صادق علیه‌السلام مشاهده کرد که لااقل قطعه‌ای از آن به واسطهٔ شقیق بلخی به امام صادق علیه‌السلام می‌رسد و شیخ طوسی در *الامالی* خود آن را آورده است (پاکتچی، ۱۳۸۸ش، ص۱۲۱–۱۲۲؛ محدث اُرموی، ۱۳٦٦ش، ص۱۳). اما پیوند شقیق با امام موسی کاظم علیه‌السلام انعکاس بیشتری داشته است.

۲. امام موسی کاظم علیه‌السلام و جریان تصوف

شخصیت معنوی امام هفتم علیه‌السلام (وفات ۱۸۳ق) از جهت زهد و عبادت، شباهت فراوانی به امام زین‌العابدین علیه‌السلام دارد. خصوصاً نرم‌خویی آن حضرت علیه‌السلام در برخورد با مردم، برای ایشان مقبولیت عامی را به ارمغان آورد (شیبی، ۱۹۸۲م، ج۱، ص۲۳۲). حامد الگار در مقاله‌ای مستقل تحت عنوان "امام موسی کاظم علیه‌السلام و اخبار اهل تصوف"، به نقد و بررسی روایاتی که در آن از ارتباط صوفیه با آن امام یاد شده، پرداخته است. امامان جملگی اقطاب عالم معنوی بوده‌اند و در این بین امام موسی کاظم علیه‌السلام به واسطهٔ ویژگی‌هایی خاص، برای اهلش قطب پرجاذبه‌ای بود (الگار، ۱۳۷۲ش، ص٤۳). در مقالهٔ یادشده پیوند امام علیه‌السلام با تنی چند از اهل تصوف، از جمله شقیق بلخی، بشر حافی (وفات ۲۲۷ق) و معروف کرخی (وفات ۲۰۰ق) بررسی شده است. الگار حکایتی طولانی از *کشف الغمهٔ* اربلی (وفات ٦۹۲ق) را در خصوص هم‌سفرشدن شقیق در سفر حج سال ۱٤۹ق با امام موسی کاظم علیه‌السلام مورد نقد و بررسی قرار داده است. شقیق در طی این سفر، کراماتی را از آن حضرت علیه‌السلام مشاهده کرد و چون قافلهٔ حجاج به مکه رسید، به هویت واقعی آن حضرت علیه‌السلام پی برد (اربلی، بی‌تا، ج۳، ص۱۰۰). مبتنی بر پژوهش‌های الگار (۱۳۷۲ش، ص٤٥)، قدیم‌ترین منبع برای ثبت این ملاقات، *کرامات الاولیا* از آثار ابومحمد رامهرزی (وفات ۳٦۰ق) است. پس از آن در *صفة الصفوة* (ابن جوزی، ۱٤۰٥، ج۲، ص۱۰٤) و *تذکرة الخواص* اثر سبط ابن الجوزی (وفات ٦٥٤ق) آمده است (سبط ابن جوزی، ۱٤۱۸ق، ص ۳۱۲–۳۱۳).

پس از آن ابن شهرآشوب (وفـات ۵۸۸ق) از کتـاب *امثـال الصـالحین* و علامهٔ حلی (وفات ۷۲٦ق) از قول *صفة الصفوة* ابن جوزی حکایـت را نقـل کرده است (ابـن شهرآشـوب، بـی‌تـا، ج٤، ص۳۰۲–۳۰۳؛ الگـار، ۱۳۷۲ش، ص۲٦). سید حیدر آملی، عارف شیعی قرن هشتم احتمالاً بـر مبنـای همـین حکایت معتقد است که یکی از سلسله‌های تصوف از طریق شقیق بلخی بـه امام موسی کاظم(علیه‌السلام) می‌رسد (آملی، ۱۳٦۸ش، ص۲۲٤)

بشرحافی دومین صوفی است که در برخی تذکره‌ها نامش بـا نـام امـام موسی کاظم(علیه‌السلام) قرین شده است. حکایت معروفِ توبهٔ بِشر بر دست امـام(علیه‌السلام) که در *منهاج الکرامه* علامهٔ حلی و پـس از آن در *مجـالس المـؤمنین* قاضـی نورالله شوشتری (۱۳٦۵ش، ج۲، ص۱۲) و *طرایق الحقایق* (معصوم علیشـاه، بی‌تا، ج۲، ص۱۸٤–۱۸۵) از قول علامه حلی آمـده اسـت، ریشـه در کتـاب *المدهش* ابن جوزی دارد. این مطلبی است که خوانساری، صاحب *روضات الجنات* به نقل از نسخه‌ای به خط شهید ثانی (وفـات ۹٦٦ق) روایـت کـرده است. با این تفاوت که در آن به جای امـام موسـی کـاظم(علیه‌السلام)، از امـام زیـن العابدین(علیه‌السلام) نام برده شده است که از حیث زمانی خطـای فاحشـی اسـت و نمی‌تواند از ابن جوزی یا شهید ثانی باشد (الگار، ۱۳۷۲ش، ص٤۷). شـایان ذکر است که این ملاقات در تذکره‌های متقدم صوفیه نیامـده اسـت (عطـار، ۱۳۸۳ش، ص۱۷۸؛ قشـیری، بـی‌تـا، ص٤٦). تنهـا در *روض الریـاحین فـی حکایات الصالحین* همین حکایت، بی‌آنکه نام امام(علیه‌السلام) بـرده شـود، از رجلـی صالح یاد شده که خانهٔ بشر را دق‌الباب می‌کند و از کنیز بشر دربارهٔ حـر یـا عبدبودن صاحب خانه جویا می‌شود. وجه تسمیهٔ بشر به حـافی، بـا پابرهنـه دویدن به سوی آن رجل صالح توجیه شده است (یافعی، ۱۳۷٤ق، ص۲٤۵–۲٤٦)؛ اما در *الرسالة* قشیری خوابی که بشر دیده، نقل شده است که بر پایـهٔ آن، رسول خدا(صلی‌الله‌علیه‌وآله) به بشر فرمود این‌که او به درجهٔ ابـرار رسـیده، بـه سـبب محبت او به اهل بیت(علیهم‌السلام) اسـت (قشـیری، بـی‌تـا، ص٤۷؛ عطـار، ۱۳۸۳ش، ص۱۸٤). لذا حکایت گذشتن امام(علیه‌السلام) از کنار خانهٔ بشر و شنیدن صدای ساز

و آواز و تذکر امام علیه‌السلام به کنیز بشر که موجب توبهٔ وی بر دست امام علیه‌السلام شد، می‌تواند نشانهٔ ارادت پیشین و محبت بشر به آن حضرت علیه‌السلام باشد (الگار، ۱۳۷۲ش، ص ٤٩).

در پاسخ به این شبهه که چون روایات مذکور در منابع نخستین صوفی و شیعی نیامده، پس اعتبار آنها مخدوش است، می‌توان گفت در کتبی چون *تذکرة الاولیا* بیشتر توجه مؤلف به اقوال صوفیان معطوف شده است، نه به جزئیات سفرها و ملاقات آنان؛ بنابراین محتمل است که شقیق بلخی و بشرحافی صحبت و مجلس خاصی با امام موسی کاظم علیه‌السلام داشته‌اند که به سبب آن، بدان حضرت علیه‌السلام متصل و از معرفت کشفی ایشان برخوردار شدند؛ اما این دیدار و اتصال از نظر نخستین تذکره‌های صوفی پنهان مانده باشد. هرچند این احتمال از نظر تاریخی قابل اثبات نباشد، اما از نظر مبانی تشیع و تصوف تأییدپذیر است زیرا این دو کتاب به‌ترتیب بر تقیه و سرّی‌بودن ارتباط با امام علیه‌السلام یا قطب، اتفاق‌نظر دارند. علاوه براین، احادیثی که از قول امام موسی کاظم علیه‌السلام در کتب اهل سنت از جمله *مسند* احمد بن حنبل، *سنن* ترمزی و *سنن* ابن ماجه نقل شده، دلالت بر آن دارد که دایرهٔ مجالس آن حضرت علیه‌السلام محدود به پیروان نزدیکش نبوده است (همان‌اثر، ص ٤٩).

سومین صوفی که با امام موسی کاظم علیه‌السلام صحبت داشت، معروف کرخی است. از آنجا معروف کرخی معاصر با سه امام شیعیان یعنی امام صادق علیه‌السلام، امام موسی کاظم علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام است، لذا در ادامه، بحث مستقلی پیرامون معروف ذکر خواهد شد.

۳. ارتباط معروف کرخی با امام رضا علیه‌السلام

از آنجا که شاید اتصال معروف کرخی بدان حضرت علیه‌السلام اساسی‌ترین مجال را در بحث از پیوند امام علیه‌السلام با جریان تصوف فراهم می‌سازد، لذا بحث مستقلی در خصوص تصوف معروف کرخی و اخباری که دال بر ارتباط او با امام رضا علیه‌السلام است ضروری می‌نماید.

- معروف کرخی. ابومحفوظ معروف بن فیروز کرخی (وفات ۲۰۱ق)، از مشایخ بزرگ طریقت در قرن دوم هجری است. بررسی اتصال محتمل معروف به امام رضاعلیه‌السلام، دلیلی خواهد بود بر بنیان‌های مشترک تصوف و تشیع. خصوصاً این‌که زادگاه معروف در کرخ، مجال بیشتری برای پیگیری وحدت بنیادین تصوف با تشیع را فراهم می‌سازد. خاصه از آن سبب که کرخ در زمان امام صادق‌علیه‌السلام پایگاهی برای شیعیان بود. هشام بن حکم در کرخ محافل کلامی داشت و در آنجا با کشیشان و اسقف اعظم آنان در باب عیسی مسیح‌علیه‌السلام مناظره می‌کرد:

"فقال یونس بن عبدالرحمن: فقال لی هشام، بینما انا علی دکّانی علی باب الکرخ جالس و عندی قوم یقرؤن علیّ القرآن فاذا انا بفوج النصاری معه ما بین القسیسین الی غیرهم نحو من مائة رجل علیهم السواد و البرانس و الجاثلیق الاکبر فیهم بُریهه، حتی نزلوا حول دکّانی" (ابن بابویه، بی‌تا، ص ۲۷۰-۲۷۱).

توصیفی که در این حدیث از گفت‌وگوی هشام با بُریهه، اسقف مسیحی آمده، نشان می‌دهد که کرخ پایگاهی برای اقلیت‌های دینی بوده است. این‌که صدتن هیئت همراه با این اسقف در دکّان و حجرهٔ هشام بن حکم حاضر شده‌اند و این‌که بُریهه، سراسقف مسیحیان در طلب اسلام بود و تنها منتظر کسی بود که بتواند با او در باب مسیح احتجاج کند و به‌واسطه همین روحیهٔ حق‌طلبی در بین مسیحیان و مسلمانان و یهود و مجوس شهرت یافته بود، و او تمامی فرقه‌های اسلامی را مطالعه کرده بود و هیچ‌یک را بر حق ندید، تا آن‌که فرقهٔ شیعه و هشام بن حکم را به‌عنوان چهرهٔ شاخص آن به وی معرفی کردند (همان‌اثر، ص ۲۷۰-۲۷۱) جملگی این توصیفات حکایت از آن دارد که:

الف) کرخ محل اجتماع اقلیت‌های دینی و مذهبی، از جمله شیعه بود؛

ب) هشام بن حکم از اصحاب برجستهٔ امام صادق‌علیه‌السلام و امام کاظم‌علیه‌السلام در کرخ پایگاه داشت؛

ج) در بین این اقلیت‌های دینی، خصوصاً مسیحیان و فرد اجلای ایشان

اسقف اعظم، گرایش به اسلام مشاهده می‌شود.

در پایان مناظره، بُریهه (اسقف اعظم) و مسیحیان همراهش مغموم و مغلوب در محاجه به خانه‌هاشان بازمی‌گردند. همسر اسقف با مشاهدهٔ آثار غم و اندوه در چهرهٔ بُریهه با یادآوری روحیهٔ حق‌طلبی، او را تشویق می‌کند تا از لجاجت دست بردارد. بریهه در ملاقاتی دیگر با هشام، از او می‌خواهد تا وی را به فردی دلالت کند که از او و دین او اطاعت می‌کند. هشام ابتدا توصیفی از امام موسی بن جعفر (علیه‌السلام) ارائه می‌دهد که بریهه با شنیدن آن می‌گوید: تو مسیح را با صفات و قدرت اعجازش توصیف کرده‌ای. در انتهای حکایت، ملاقات بریهه با امام (علیه‌السلام) توسط هشام در مدینه صورت می‌گیرد و او و همسرش بر دست موسی بن جعفر (علیه‌السلام) اسلام می‌آورند. این در حالی است که امام صادق (علیه‌السلام) هنوز زنده بودند، و پس از آن با دلالت هشام، با امام صادق (علیه‌السلام) نیز ملاقات می‌کنند. در انتهای روایت آمده است:

"فلزم بُریهه اباعبدالله (علیه‌السلام) حتی مات ابوعبدالله (علیه‌السلام)، ثم لزم موسی بن جعفر حتی مات فی زمانه" (همان‌اثر، ص ٢٧٤-٢٧٥).

بنابراین اسلام آوردن بر دست موسی بن جعفر (علیه‌السلام) منافاتی با ملازمت با امام صادق (علیه‌السلام) ندارد. همین مسئله در مورد معروف کرخی نیز صدق می‌کند. زیرا قشیری از قول ابوعلی دقاق نقل می‌کند که پدر و مادر معروف از نصاری بودند و به طور معمول فرزندشان را برای تعلیم، نزد معلمی مسیحی فرستادند و معروف در قضیهٔ تثلیث با معلم به محاجه می‌پردازد. تا آن‌که روزی معلم، چنان او را می‌زند که معروف فرار می‌کند و پدر و مادر در حسرت دیدار فرزندشان آرزو می‌کنند که اگر معروف برگردد، با هر دینی که بیاید ما هم با او موافقت کنیم (قشیری، بی‌تا، ص ٤٣؛ عطار، ۱۳۸۳ش، ص٣٦١). از این روایت معلوم می‌شود که غیبت معروف از خانواده‌اش به حدی طولانی بوده که پدر و مادر از روی ناامیدی به خدا التجا کنند و با خدا عهد ببندند که اگر او پیدا شود، ما حاضریم دین خود را به دین فرزندمان تغییر دهیم.

هر چند در روایت سخن از نذر و عهد با خدا نیست، اما مسلماً پـدر و مادری که فرزند را تحت تعلیم معلمی مسیحی قرار داده بودند، مـی‌بایسـت عرق و تعصب دینی داشته باشند و با ناپدید شدن چند ساعته یا چنـد روزهٔ فرزندشان حاضر به تغییر دین نمی‌شوند. اما در روایت قشیری حکایـت بـه اختصار بیان شده است؛ گویی تـا از خانـه بیـرون رفتـه اسـت، آنهـا چنـین آرزویی در سر پروراندند. این اختصار در فقرهٔ بعدی هم رعایت شده است. یعنی پس از این قسمت بلافاصله آمـده اسـت کـه او بـر دسـت علـی بـن موسی‌الرضاﷺ اسلام آورد و به منزل بازگشت. آن ها از او پرسیدند بـا چـه دینی برگشتی؟ می‌گوید بر دین حنیـف؛ سـپس پـدر و مـادر او هـم اسـلام آوردند (همان‌اثر، همان صفحات).

مسئله غیبت طولانی معروف از خانواده، و فاصلهٔ زمانی بین این غیبـت با آمدن نزد علی بن موسی الرضاﷺ از این جهت اهمیت دارد که معروف در طی دور شدن از خانه در کودکی، طعم غربـت و تنهـایی را چشـیده اسـت. روح ناآرام کودک سرسختی که تثلیث را نمی‌پذیرد، جز با یک مربی و استاد معنوی به ساحل اطمینان نمی‌رسد. چگونه یک کودک گریـزان از خانـه، راه خود را به سرای علی بن موسی الرضاﷺ پیدا می‌کند! آیا او پیر دلیلی در این راه نداشته است؟ آیا نمی‌توان تصور کرد که او نیز همانند آن اسـقف بُریهـه (جاثلیق) که با دلالت هشام از کرخ به مدینه رفته بود و سرانجام بـر دسـت امام موسی الکاظمﷺ اسلام آورد، با دلالت کسی به مدینه رفتـه باشـد؟ آیـا فقط علی بن موسی الرضاﷺ را درک کرده است و یا این‌که امام موسـی بـن جعفرﷺ و پدر بزرگوارش امام صادقﷺ را هم زیارت کرده است؟

به نظر می‌رسد واسطه‌های این داستان در روایت ابوعبدالرحمان سـلمی در *طبقات* و روایت ابوعلی دقاق در *الرساله* قشیری حذف شده باشد. عطار علاوه بر علی بن موسی الرضاﷺ از داوود طایی (وفات ١٦٥ق) نیز یاد کرده است: "آن‌گاه به داوود طایی افتاد و بسیار ریاضت کشید، و بسی عبـادت و مجاهده به‌جای آورد، و چندان بر صدق قدم زد که مشارالیه گشت" (عطار،

۱۳۸۳ش، ص۳٦۱). داوود طایی از کسانی است که گویی پیش از دیدار معروف با علی بن موسی الرضاعلیه‌السلام به معروف توجه داشت. در حالی‌که در روایت عطار تصور می‌شود که معروف پس از امام رضاعلیه‌السلام بر دست داوود طایی ریاضت کشید. اما توجه داوود به معروف، ذیل منقبت داوود طایی آمده است، نه معروف کرخی. آنجا که می‌گوید:

"نقل است که نان می‌خورد، ترسایی بر وی بگذشت. پاره‌ای نان بدو داد تا بخورد. آن شب ترسا با حلال خود صحبت کرد، معروف کرخی در وجود آمد" (همان‌اثر، ص ۳۰۷).

این نشان می‌دهد که داوود، لااقل معروف را در خردسالی هم زیر نظر داشته و چه بسا هموست که وی را نزد امام وقت برده است. اما این امام وقت چه کسی است؟ مسلماً داوود دوران امامت علی بن موسی الرضاعلیه‌السلام را درک نکرده است. چون آن حضرت‌علیه‌السلام در سال ۱۸۳ق پس از رحلت امام موسی بن جعفرعلیه‌السلام به امامت رسید. اما داوود نه تنها امام هفتم‌علیه‌السلام بلکه امام صادق‌علیه‌السلام را هم درک کرده، و از ارادتمندان آن حضرت‌علیه‌السلام است. به گزارش عطار، داوود نزد امام صادق‌علیه‌السلام آمد و از او درخواست کرد تا وی را موعظه کند، چون دلش سیاه شده است. امام صادق‌علیه‌السلام فرمودند: یا اباسلیمان (کنیهٔ داوود) تو زاهد زمانه‌ای، تو را به پند من چه حاجت است؟ (عطار، ۱۳۸۳ش، ص۷٦؛ شهیدی، ۱۳۷۷ش، ص۹۰). این حکایت هم نشان از ارادت او نسبت به امام صادق‌علیه‌السلام و اهل بیت‌علیهم‌السلام دارد و هم مبتنی بر جملهٔ امام که "تو زاهد زمانه‌ای!"، نشان از شهرت زهد داوود دارد. البته این‌که داوود واسطه آشنایی معروف با امام صادق‌علیه‌السلام شده باشد، منافاتی با اسلام آوردن معروف به دست امام موسی کاظم‌علیه‌السلام ندارد. همان‌گونه که در حکایت هشام بن حکم با اسقف اهل کرخ، اسلام آوردنش بر دست امام هفتم‌علیه‌السلام صورت گرفت، اما در نهایت به خدمت امام صادق‌علیه‌السلام، امام وقت شرفیاب شد؛ در قضیهٔ معروف نیز می‌توان چنین تصور کرد که او بر دست امام موسی کاظم‌علیه‌السلام اسلام آورده باشد، سپس به خدمت امام صادق‌علیه‌السلام مشرف

شده باشد.

شاه نعمت‌الله ولی از کسانی است که به اسلام آوردن معروف کرخی نزد امام موسی کاظم علیه السلام اشاره کرده است:

باز شیخ سری بود معروف | چون سری سرّ او بود مکشوف
او ز موسی جواز احسان یافت | کفر بگذاشت راه ایمان یافت
یافت در خدمت امام مجال | بود بواب درگهش ده سال
شیخ معروف را نکو میدان | شیخ معروف، طائیش می خوان

(معصوم علیشاه، بی‌تا، ج۱، ص۴۵۸).

شواهد ارتباط معروف کرخی با امام صادق علیه السلام:

نخستین شاهد مطلبی است که ابوسعید ابوالخیر (وفات ٤٤٠ق)در *اسرار التوحید* در ذکر سلسلهٔ تصوف این‌گونه آورده است:

"شیخ ما خرقه از دست شیخ بوعبدالرحمن سلمی دارد و او از دست بلقسم نصرآبادی دارد و او از دست شبلی و او از دست جنید و او از دست سری سقطی و او از دست معروف کرخی و او از دست جعفر الصادق علیه السلام" (محمد بن منور، ١٣٦٧ش، ج١، ص٣٢).

نخستین تربیت عرفانیش توسط امام صادق علیه السلام صورت گرفته است. حدیثی که در پی درخواست معروف از امام صادق علیه السلام روایت شده است، توصیه خاص آن حضرت علیه السلام است خطاب به جوانی که در طلب حق، خانه و کاشانه‌اش را رها کرده است و نخستین تجربهٔ دوری از اقوام و نزدیکان را پشت سر می‌گذارد. شیخ فخرالدین طریحی می‌نویسد:

"و معروف الکرخی ممن یروی عن جعفر بن محمد الصادق علیه السلام و من حدیثه عنه انه قال: اوصنی یابن رسول الله، فقال: اقلل معارفک. قال زدنی، قال: انکرمن عرفت منهم" (طریحی، ١٤٠٨ق، ج٣، ص١٦٤؛ ابن فهد، ١٤٠٧ق، ص١١؛ خوانساری، ١٣٩١ق، ج ٨، ص١٣٥؛ عبدالصمد همدانی، ١٣٧٠ش، ج١، ص٣١٢).

معروف کرخی به امام صادق علیه السلام عرض کرد: ای فرزند رسول خدا مرا

نصیحتی بفرما. حضرت فرمود: آشنایان خود را کم کن. گفت: بیافزا، فرمود: آنان را که می‌شناسی نادیده بگیر.

دستور امام صادق (ع) به معروف دقیقاً با آنچه که او در نوجوانی یا کودکی در طلب حق و حقیقت تجربه کرد مرتبط است. از این‌رو در حدیثی که معروف کرخی به نقل از امام صادق (ع) از قول رسول خدا (ص) روایت کرده، مفهوم طلب با غربت عرفانی تفسیر شده است. خواجه عبدالله انصاری در مقدمهٔ *منازل السائرین* آورده است:

"واخبرنا فی معنی الدخول فی الغربه حمزه بن محمد بن عبدالله الحسینی قال: اخبرنا ابوالقاسم بعد الواحد بن احمد الهاشمی الصوفی و قال: سمعت اباعبدالله العلان بن زبدِ الدینوری الصوفی بالبصره، قال: سمعت جعفر الخلدی الصوفی، قال: سمعت الجنید، قال: سمعت السری عن معروف الکرخی عن جعفر بن محمد عن أبیه عن علی بن ابی‌طالب عن رسول الله (ص) قال: طلب الحق غربه" (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۲ش، ص۵).

خواجه عبدالله پس از نقل حدیث می گوید: و هذا حدیث غریب، ما کتبته الّا من روایهٔ علان (همانجا).

همان‌گونه که داوود طایی در تربیت او نقش داشت و احتمالاً باب آشنایی او با امام صادق (ع) را فراهم آورده بود، همین‌طور محمد ابن سمّاک (وفات ۱۸۳ق)، زاهد و واعظ مشهور نیز با وعظ خود او را به ملازمت بارگاه علی بن موسی الرضا (ع) رهنمون ساخت.

از معروف نقل است که هنگام عبور از کوفه، ابن سمّاک را در حال وعظ مشاهده می‌کند؛ وی در خلال موعظه‌اش به مردم، آنان را به اقبال کلی به سوی حق تشویق می‌کرد که چون چنین کنند، خداوند نیز با رحمت خود به آنان توجه کند. این کلام در قلب معروف تأثیر می‌گذارد و پس از آن کارهای خود را رها می‌کند و یکسره وقف علی بن موسی الرضا (ع) می‌شود.

عبارتی که از معروف نقل شده چنین است:

"فاقبلت علی‌الله تعالی و ترکت جمیع ما کنت علیه الا خدمهٔ مولای علی

بن موسی الرضا و ذکرت هذا الکلام لمولای. فقال یکفیک بهـذا موعظـهٔ ان اتعظت" (قشیری، بی‌تا، ص٤٤).

در این عبارت چند نکته بـه چشـم مـی‌خـورد، نخسـت آن‌کـه آشـنایی معروف با حضرت رضا(ع) به دو دوره تقسیم می‌شود: دورهٔ پیش از شـنیدن موعظهٔ ابن سمّاک و دورهٔ پس از آن. در دورهٔ نخسـت، معـروف بـه شـغلی مشغول بود و در عین حال در خدمت حضرت رضا(ع) هم بود. در دورهٔ دوم شغلی به‌جز خادمی امام رضا(ع) نداشته است. آنچه که در تـذکره‌هـا تحـت عنوان حاجب، بوّاب و دربان امام رضا(ع) یاد شده، مربـوط بـه همـین دوره است که تا آخر عمر بر آن بوده است. نکته دوم آن‌که، معروف این موعظه را در هنگام عبور از کوفه می‌شنود و پس از آن به خدمت امام رضا(ع) مشـرف می‌گردد. به نظر می‌رسد این تشرف مربوط به دورهٔ کمـال سـلوک معـروف کرخی و مقارن با سال‌های پایانی عمر معروف باشد (وفات او سال ۲۰۰ یـا ۲۰۱ق: قشیری، بی‌تا، ص٤٣٠)، که آن حضرت(ع) از مدینه عازم توس بودند و به گزارش یعقوبی وارد بغداد شدند (یعقوبی، ۱۳۹۷ق، ج۲، ص٤٦٥).

ابن جوزی (وفات ۵۹۷ق) در کتاب *مناقب معروف الکرخی* حکایاتی از ملاقات معروف با رجال‌الغیب و ابدال الهی را ذکر کرده اسـت کـه بـا طـی الارض فاصله‌های دمشق تا مکه را با اندک زمانی طی می‌کردند (ابن جوزی، ١٤٠٦ق، ص۱۷۵). وی در عین حال که اسلام آوردن معروف بر دست علی بن موسی الرضا(ع) را نقل می‌کند، برخلاف روایت سلمی و قشیری، دربـارهٔ ملازمت معروف با حضرت(ع) و معتقد است معروف در گوشهٔ مسجدی در تنهایی به عبادت مشغول بود (همان‌اثر، ص۱۸۳). این در حالی است کـه در همین اثر، گزارش‌هایی از برخی ملاقات‌های وی با مشـایخ و زهـاد وقـت، چون بشر حافی و داوود طایی و ابواسـحاق دولابـی و محمـد بـن منصـور طوسی و سرّی سقطی در کتاب آمده است که با گوشه‌نشـینی و انـزوای در مسجد چندان سازگار نیست. خصوصاً آنچـه دربـارهٔ مسـافرت او در بادیـه گزارش شده است، از او چهرهٔ عارفی سیّاح را ترسیم می‌کند تا عابد متعبّـد

مسجدنشین.

داستان ابن سمّاک هم در *مناقب* ابن جوزی با *الرسالة* قشیری تفاوت دارد. مطابق *الرساله* قشیری، معروف غفران الهی در حق خود را نـه از جهـت زهـد و ورع، بلکه به‌سبب شنیدن موعظهٔ ابن سمّاک و خـدمت بـه مـولایش، علـی بـن موسی الرضا(علیه‌السلام) دانسته است. در حالی‌که در *مناقب* ابن جوزی به جای ملازمت و خدمت امام رضا(علیه‌السلام) از التزام فقر و محبت فقرا یاد شده است:

"قال: غفر لی، فقلت؛ بزهدک و ورعک؟ قـال: لا. بقبـولی موعظـهٔ ابـن سماک و لزومی الفقر و محبتی للفقراء" (هماناثر، ص٥٤).

این در حالی است که التزام فقر و فقرا، خود نوعی زهـد و ورع اسـت. گویی تعمّدی در حذف و انکار ملازمت با علی بن موسی الرضـا(علیه‌السلام) داشـته است. چنان‌که در *صفة الصفوة* نامی از علی بن موسی الرضا(علیه‌السلام) نبرده اسـت. اما از مناقب موسی بن جعفر(علیه‌السلام) در آنجا یاد کرده است.

ابن جوزی باب آخر (بیست و هفـتم) از کتـاب *مناقـب* را بـه فضـیلت زیارت قبر معروف و تجربهٔ استجابت دعا در جوار تربت وی اختصاص داده است. در نقل قول‌های وی عبارت "قبر معروف التریـاق المجـرب" و "قبـر المعروف الکرخی مجرب لقضاء الحوائج" (هماناثر، ص۲۰۰–۲۰۱) به چشم می‌خورد. لازم به ذکر است که مشابه همین تعبیر در بین اهل عـراق نسـبت به قبر موسی بن جعفر(علیه‌السلام)، پـدر امـام رضـا(علیه‌السلام) نیـز مشـاهده مـی‌شـود و آن حضرت(علیه‌السلام) را باب الحوائج خوانده‌اند. کامل مصطفی شیبی شـباهت ایـن دو تعبیر را از شواهد اتصال تصوف با تشیع دانسته است و می‌گوید:

"فکان کرامة مشهد موسی الکاظم هی الاصل فی کرامة مشـهد معـروف الکرخی" (شیبی، ۱۹۸۲م، ص۲۳۵).

البته این کرامت در زمان حیات معروف نیز به سـبب اتصـال بـه علـی بـن موسی الرضـا(علیه‌السلام) گـزارش شـده اسـت (شوشـتری، ۱۳٦٥ش، ص۲٦٦؛ شـیبی، ۱۹۸۲م، ص۳۸۸؛ عطار، ۱۳۸۳ش، ص۳٦٥). عطار کرامت قسم‌دادن خدا به سـر معروف را از قول سری سقطی، مرید و جانشین وی نقل کرده است (همانجا).

بدین ترتیب معروف کرخی، حلقهٔ اتصال معنوی اهل تصوف با علی بن موسی الرضا(ع) محسوب می‌شود.

۴. محدثان صوفی بر گرد امام رضا(ع)

امام علی بن موسی الرضا(ع) همانند جد بزرگوارش، امام صادق(ع) در عین رهبری جریان تشیع، هدایت جریان معنوی و عرفانی را هم بر عهده داشت. به‌واسطهٔ ولایت‌عهدی مأمون، آن حضرت(ع) نسبت به امامان پیشین کمتر تحت فشار حکومت عباسی بود، از این‌رو مجال بهتر و بیشتری برای نشر انواع علوم اسلامی در اختیار ایشان بود. به‌همین خاطر در تعبیر برخی عارفان شیعی، آن حضرت دارای سلطنت صوری و باطنی بود. سلطنت باطنی آن امام همام برای اهل تصوف مجال ظهور یافت و به‌موازات آن در بین شیعیان نیز با لقب "*الولی المرشد*" معروف گشت (شیخ مفید، ۱٤۱۰ق، ص٤۸۱). در منابع مختلف از تذکره‌های صوفیه که به‌طور خاص در مورد سلسله‌های تصوف تدوین شده، مانند: *جامع السلاسل* اثر علی بدخشانی، *السمط المجید* اثر صفی‌الدین احمد دجانی، سلسلهٔ ولایتی که از طریق معروف کرخی (۲۰۱ق) به امام رضا(ع) می‌رسد، تحت عنوان ام السلاسل شهرت یافته است.

اصل سلسله‌داری به تبعیت از اهل حدیث در تاریخ تصوف نمایان شد. از آنجا که مشهورترین تذکره‌نویس‌های صوفیه چون ابونعیم اصفهانی و ابوعبدالرحمان سلمی محدث بودند، شیوه اهل حدیث را در اسناد حدیث به تصوف به‌کار بردند ولذا برخی بر آنند که نوشتن طبقات صوفیه تقلیدی از طبقات محدثان بوده است (زرین‌کوب، ۱۳۷۷ش، ص٤۷۲). در این میان شخصیت علمی امام رضا(ع) در هر دو مجال آثار حدیثی و صوفیانه وارد گشت. برخی عارفان در بیان وجه تسمیهٔ سلسلهٔ تصوف، از مفهوم حدیثی سلسلة الذهب به مفهوم صوفیانهٔ آن هم در بیان شیعی استفاده کرده‌اند (لاهیجی،۱۳۷۳ش، ص۵۸۵؛ امین‌الشریعه خویی، ۱۳۸۳ش، ص۱۸۷؛

خاوری، ۱۳۸۳ش، ص۹٤). در این بین جلال‌الدین محمد مجدالاشراف (وفات ۱۳۳۱ق) بین سلسلهٔ الذهب و لقب شمس‌الشموش امام رضا علیه‌السلام از جهت استعاری و نمادین ارتباط برقرار کرده است. با این تأویل که مقصود از شمس همان ذهب است (مجدالاشراف، ۱۳۳۲ش، ص۱۰). شایان ذکر است که از جمله راویان و حافظان حدیث که در نیشابور از امام رضا علیه‌السلام درخواست حدیث کردند، محمد بن اسلم طوسی (وفات ۲۲٦ق) است که عطار او را با وصف قطب دین و دولت، مقتدای مطلق توصیف کرده است. وی معتقد است که محمد بن اسلم با امام رضا علیه‌السلام به نیشابور آمد و هر دو با هم در کجاوه‌ای سوار بر یک اُشتر بودند (عطار، ۱۳۸۳ش، ص۳۲٦). در *کشف الغمة* به نقل از *تاریخ نیشابور* آمده است که ابوزُرعه رازی (وفات ۲٦٤ق) و محمد اسلم طوسی هر دو خطاب به امام رضا علیه‌السلام چنین عرضه داشتند:

"ایها السید بن السادة، ایها الامام و ابن الائمه، ایها السلالة الطاهرة الرضیة، ایها الخلاصة الزاکیة النبویة بحق آبائک الاطهرین و اسلافک الاکرمین الا ما ارتینا وجهک المبارک المیمون و رویت لنا حدیثاً عن آبائک عن جدک نذکرک به" (اربلی، بی‌تا، ج۳، ص۱۰۱).

ادب و اظهار ارادت این دو تن صوفی، خصوصاً در این‌که حضرت علیه‌السلام را خلاصه پاک نبوت خطاب کردند و درخواست کردند که از طلعت زیبای خود پرده بردارد و حدیثی را از طریق پدران خود از جدش رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت بفرماید، نشان از معرفت آنان به امام وقت و اشتیاق آنان در استفاده از محضر امام دارد. لذا در ادامهٔ روایت آمده است که در پی این درخواست، قافلهٔ امام علیه‌السلام از حرکت باز ایستاد و چشم مردم به چهرهٔ مبارک آن حضرت علیه‌السلام روشن شد و در پی این دیدار برخی فریاد می‌کشیدند و برخی می‌گریستند و پیراهن خود را از شدت وجد پاره می‌کردند. پس از برقراری سکوت، امام رضا علیه‌السلام حدیث سلسلهٔ الذهب را با املای این دو نفر یعنی ابوزُرعه رازی و محمد بن اسلم طوسی به سمع همگان رساند (همانجا). ابوزُرعه رازی مرید و شاگرد شبلی بود (جامی، ۱۳۷۲ش، ص۳۲٤). محمد

اسلم طوسی هم به گزارش عطار به شحنهٔ خراسان و لسان رسول مشهور بود و از برکات نفس او قریب پنجاه هزار تن توبه کردند (عطار، ۱۳۸۳ش، ص ۳۲٤).

در روایت ابوصلت هروی (وفات ۲۳٦ق)، به جای این دو، از احمد بن حرب (وفات ۲۳٤ق) و یحیی بن یحیی (وفات ۲۲٦ق) یاد شده است (ابن بابویه، ۱۳٦۳ش، ج۲، ص۱۳٤؛ ابن کربلایی، ۱۳٤۹ش، ص۳۷۵؛ خواجه محمدپارسا، ۱۳۸۵ش، ص۵۸۳). این دو تن هم که مرید و مراد هم بودند (عطار، ۱۳۸۳ش، ص۳۳۰)، از پیران مشهور خراسان در نیشابور بودند. این امر نشان می‌دهد که صوفیان فراوانی از خراسان و بغداد بر گرد امام(ع) حلقه زده بودند، و جملگی تشنهٔ دیدار آن حضرت(ع) و استماع حدیث از ایشان بوده‌اند. اربلی نیز نام احمد بن حرب و یحیی بن یحیی را در گزارش ابوصلت هروی ذکر کرده است، با این تفاوت که حدیث در این گزارش حدیث سلسلهٔ الذهب نیست، بلکه حدیثی در تعریف ایمان است: "الایمان معرفه بالقلب و الاقرار باللسان و عمل بالارکان" (اربلی، بی‌تا، ج۳، ص۱۰۰). تنوع روایات و حکایات مربوط به حضور امام رضا(ع) در بین محدثان و عالمان نیشابور، که در هر یک از آن‌ها از برخی صوفیان نام برده شده است، نشان از آن دارد که حضور عارفان و صوفیان در آن صحنه چنان شاخص و پررنگ بود، که در بین آن همه محدث و عالم، نام آن‌ها شایان ذکر بود. البته نام بردن از عارفان به عنوان راوی حدیث، بدین معنا نیست که همهٔ صوفیان به مقام و منزلت علی بن موسی الرضا(ع) واقف بوده‌اند، اساساً دورهٔ امام رضا(ع) دورهٔ آغازین تصوف به معنی خاص کلمه است (شیبی، ۱۹۸۲م، ص٤٤۸) یعنی دورهٔ آغازین انتقال از زهد به تصوف. به همین دلیل، بودند کسانی که هنوز در حال و هوای زهد و تقشف به سر می‌بردند و به مرحلهٔ عرفان گام نگذاشته بودند. این عده هم در عصر امام رضا(ع) به زهد و تصوف شهرت داشتند و به گزارش اربلی در آن عهد وارد خراسان شده بودند و به آن حضرت مطلبی را عرضه داشتند که نشان از عدم معرفت آنان

به مقام و منزلت امام معصوم(ع) داشت. سخن آنان این بود که مأمون شما اهل بیت را سزاوارترین مردم برای حکومت دید، لذا صلاح کار را در آن دید که خلافت را به شما بازگرداند. پس از آن می‌گویند:

"الائمة تحتاج الی من یأکل الجشب و یلبس الخشن و یرکب الحمار و یعود المریض" (اربلی، بی‌تا، ج۳، ص۱۰۳).

در نظر آنان امام می‌بایست خوراک و لباس و مرکبش نمایانگر زهد او باشد. آنان در حالی با امام(ع) صحبت می‌کردند که امام بر مسندی تکیه داد بود. حضرت در پاسخ به برداشت غلط آنان از امام، یوسف پیامبر را مثال می‌زند که در کنار فرعون بر متکاهایی شاهانه می‌نشست و لباس زربافت دیباج بر تن می‌کرد؛ و می‌فرمایند آنچه از امام(ع) توقع می‌رود اجرای قسط و عدالت و عمل کردن به وعده‌هاست وگرنه خداوند لباس و طعام را حرام نفرموده است (همانجا). روشنگری امام رضا(ع) دربارهٔ مقام امام در جامعه، همانند روشنگری جدش امام صادق(ع) در برابر سفیان ثوری و پس از وی در برابر زاهدنمایان است. وقتی سفیان ثوری امام صادق(ع) را در جامه فاخری از خز می‌بیند، محترمانه عرض می‌کند: یابن رسول الله لیس هذا من زیّ اهل بیتک. آن حضرت(ع) لباس زیرین را که پشمینه و زبر بود به سفیان نشان می‌دهد و می‌فرمایند: هذا للحق و هذا للخلق (عطار، ۱۳۸۳ش، ص۷۷؛ ابونعیم اصفهانی، بی‌تا، ج۳، ص۱۹۳؛ اربلی، بی‌تا، ج۲، ص۳٦۹؛ شهیدی، ۱۳۷۷ش، ص٦۸).

جالب آن‌که ابن شهرآشوب عین این ملاقات و گفت‌وگو را در بحث از مکارم اخلاق امام رضا(ع) نقل کرده است (ابن شهرآشوب، بی‌تا، ج٤، ص۳٦۰) البته با توجه به سال وفات سفیان بعید به نظر می‌رسد.

تعلیم امام صادق(ع) به سفیان در راستای تعلیم جد ایشان امام علی(ع) است که فرمود: افضل الزهد اخفاء الزهد (*نهج البلاغة*، حکم ۲۸). به موازات آغاز نهضت زهد در زمان امام صادق(ع) از سوی آن حضرت تعلیم اخفای زهد در عمل نمایان می‌شود. این آموزه در زمان امام رضا(ع) جلوهٔ بیشتری

می‌یابد. زیرا آن حضرت(ع) با پذیرش ولایت‌عهدی مأمون از روی تقیه، به بهترین وجه زهد خود را مخفی کردند. در گفت‌وگوی امام رضا(ع) با مأمون، حضرت انگیزهٔ مأمون از تفویض ولایت‌عهدی به خود را چنین دانسته‌اند که پذیرش این امر از سوی امام رضا(ع) در نزد مردم به منزلهٔ رغبت به دنیا و طمع در خلافت خواهد بود، و این با زاهدبودن امام منافات دارد:

"ترید بذلک ان یقول الناس انّ علی بن موسی الرضا(ع) لم یزهّد فی الدنیا بل زهدت الدنیا فیه، الا ترون کیف قبل ولایة العهد طمعا فی الخلافة" (ابن بابویه، ۱۳۶۳ش، ج۲، ص۱۴۰).

۵. تقیه و زهد امام رضا(ع)

تقیهٔ امام رضا(ع) در مقابل مأمون و پذیرش ولایت‌عهدی او، به فعل ملامتیان شباهت دارد؛ زیرا ملامتیان از مریدان خود می‌خواهند که عبادات و حالات و زهد خود را پنهان کنند (عفیفی، ۱۳۶۹ش، ص۱۳). ملامتی با این پنهان‌کاری، رضای حق را بر خشنودی و خوشنامی نزد خلق بر می‌گزیند. کامل مصطفی شیبی بی‌آنکه به تقیهٔ امام رضا(ع) اشاره کند، بین تقیهٔ شیعی و ملامیه از اهل تصوف ارتباطی را ملاحظه می‌کند. تقیه‌کردن موجب کتمان سرّ انسان از خلق می‌شود. این امر می‌تواند ملامت خلق را در پی داشته باشد (شیبی، ۱۹۸۲م، ج۱، ص۵۵۲–۵۵۱). از آنجا که ورود به صحنهٔ سیاست و اقتدار دنیوی از نظر تودهٔ مردم می‌توانست نوعی آلودگی تلقی شود، وارد شدن امام،که همواره هاله‌ای از تقدس را با خود داشت، به حوزهٔ دنیوی و غیرقدسی، می‌توانست این قداست را بشکند و او را همانند مردم عادی قرار دهد که چون به حکومت رسند، مرتکب ظلم و فساد می‌شوند. این نکته را قفطی در کتاب خود به روشنی بیان کرده است (قفطی، بی‌تا، ص۲۲۱–۲۲۲). از این رو به عنوان اعتراض به امام گفته می‌شد: شما با آن‌همه اظهار زهد در دنیا چرا ولایت‌عهدی مأمون را پذیرفتید؟ امام می‌فرمودند: خدا می‌داند که من از این امر چقدر کراهت داشتم (ابن بابویه،

۱۴۰۸ق، ص۲۳۸). حضرت با وجود کراهت از قبول این امر، با توجه به مرضی بودن تقیه نزد حق، رضای الهی را مدّ نظر قرار داد، و از سرزنش سرزنش‌کننده‌ای نهراسید، در نتیجه خداوند هم، دوست و دشمن را از او راضی گرداند. امام جواد(ع) در وجه تسمیه پدرش به نام "رضا" به رضایت موافق و مخالف از آن حضرت اشاره می‌کنند و این‌که برای هیچ یک از پدران و امامان پیشین چنین رضایت و مقبولیت عامی نمایان نشد. به همین دلیل آن حضرت(ع) به این لقب نامیده شد (اربلی، بی‌تا، ج۳، ص۱۰۶؛ *مسند امام رضا*، ۱۴۰٦ق، ج۱، ص۱۰).

سنایی غزنوی در قصیده‌ای در مدح امام رضا(ع) لقب آن حضرت را چنین تفسیر می‌کند:

از معتبران اهل قبله   و از معتمدان دین دیّان

کس نیست که نیست از تو راضی   کس نیست که هست بر تو غضبان

۵-۱. فتوت و رأفت امام رضا(ع)

رضایت عموم مسلمانان از آن حضرت(ع) با رأفت و حسن خلق و فتوت آن امام همام مرتبط است. همان‌گونه که میان ملامتی و فتوت هم پیوند عمیقی وجود دارد، زیرا جوانمردان هیچ‌گاه دعوی امتیاز از طبقات اجتماعی دیگر را نداشتند (عفیفی، ۱۳٦۹ش، ص۳۵٤). نتیجه این ترک دعوی، اختلاط با خلق از روی رأفت بود. تجلی این رأفت در حسن سلوک با مردم بود، به گونه‌ای که رأفت و رحمت امام(ع)، عظمت مقام باطنی و ظاهری آن حضرت را تحت‌الشعاع قرار می‌داد و مردم جرأت نزدیک‌شدن به ساحت ایشان را پیدا می‌کردند. نمونهٔ بارز آن حکایتی است که ابوسعد عبدالمالک خرگوشی نیشابوری (وفات ٤۰۷ق) در باب حسن خلق از کتاب *تهذیب الاسرار* دربارهٔ امام رضا(ع) نقل کرده است که در ایام مجاورت آن حضرت(ع) در نیشابور، در نزدیکی سرای ایشان حمامی بود و هرگاه حضرت(ع) بدانجا تشریف می‌بردند، صاحب حمام، آنجا را برای امام(ع) خالی می‌کرد.

یکبار حضرتﻉ به گرمابه تشریف می‌بردند، به‌واسطهٔ غفلت گرمابه‌بان، فردی روستایی وارد حمام می‌شوند و با نگاه به رنگ پوست حضرتﻉ، گمان می‌کند که ایشان غلامی هندی است. لذا آن حضرتﻉ را برای استحمام خود در خدمت می‌گیرد. امامﻉ بی‌آن‌که چیزی دربارهٔ هویت واقعی خود بفرمایند، با حلم و رأفت دستورات آن روستایی را اجرا می‌فرمودند. این درحالی است که فرد حمامی پس از شنیدن صدای روستایی و مطلع شدن از داستان، از ترس و خجالت پا به فرار می‌گذارد. ولی امامﻉ با مطایبه‌ای حلم و رأفت خویش را نمایان می‌سازند (خرگوشی، ۱۹۹۹م، ص۲۱۸). ابو حامد غزالی (وفات ۵۰۵ق) این حکایت را در *کیمیای سعادت* و *احیاءالعلوم* ذکر کرده است (پورجوادی، ۱۳۷۹ش، ص٦٤؛ غزالی، ۱۳٦٤ش، ۲۵-٦۱)

ابن شهرآشوب همین ماجرا را به اختصار چنین آورده است:

"ودخل ﻉ الحمام. فقال له بعض الناس: دلکنی یا رجل، فجعل یدلکه فعرّفوه فجعل الرجل یستعذر منه و هو یطیب قلبه و یدلکه" (ابن شهرآشوب، بی‌تا، ج٤، ص٣٦٢).

رفتار و واکنش امامﻉ نسبت به روستایی و حمامی مصداق بارز حسن معاشرت و تحمل اذیت خلق و مکارم اخلاق است و این سه، از علایم فتوت در معیار ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری است (سلمی، ۱۳۷۲ش، ج۲، ص۱۵، ۲۷، ٤۳). جالب آن‌که سلمی که معاصر و هم‌شهری خرگوشی است در *کتاب الفتوة* خود، با ذکر سلسلهٔ روات سختی را از امام رضاﻉ نقل می‌کند و آن حضرت از جدّ خود امام صادقﻉ در تعریف فتوت حدیثی را نقل می‌کند که در آن ابتدا تعریف سلبی فتوت بیان شده است، سپس تعریف ایجابی. یعنی نخست بیان شده است که فتوت چه چیز نیست. حضرتﻉ می‌فرمایند: الفتوه لیست بالفسوق و الفجور. این تعریف خبر از وجود جریان انحرافی در فتوت می‌دهد که در معیار شریعت با فسق و فجور همراه بود با توجه به پیوندهای عمیق ملامتیه و اهل فتوت، می‌تواند اشاره‌ای به ملامتیانی

داشته باشد که تجاهر به فسق داشته اند. یعنی تعمداً دست به کارهایی می‌زدند که بدبینی و کینه و خشم مردم نسبت به آنان را در پی داشت (عفیفی، ۱۳٦۹ش،، ص۳۳۹)، و/یا آنچه را که عیاران و راهزنان انجام می‌دادند. نظیر فضیل بن عیاض که پیش از توبه و ورود به تصوف بدین کار شهرت داشت، اما پس از توبه صوفی بزرگ و محدثی برجسته شد (لویزن، ۱۳۸٤ش، ج۱، ص۲٥۲).

اما تعریف ایجابی فتوت از دیدگاه امام(علیه‌السلام) عبارت است از اطعام (طعام مصنوع) عطا و بخشش به مردم (نائل مبذول)، روی خوش نشان‌دادن (بشر مقبول) و پاکدامنی شایسته و در خور ایمان (عفاف معروف) و تحمل اذیت و آزار خلق و چشم‌پوشی از آن (اذی مکفوف) (سلمی، ۱۳۷۲ش، ج۲، ص۲۷٥).

٥-۲. نقل قول سلمی و قشیری از حضرت رضا(علیه‌السلام)

سلمی در *حقایق التفسیر* روایاتی بیشتر از آنچه در *کتاب الفتوة* آمده، از امام رضا(علیه‌السلام) و آن حضرت از جدش جعفر بن محمد الصادق(علیه‌السلام) نقل کرده است. صرف‌نظر از صحت و سقم انتساب آن از جهت روایت و درایت به امام معصوم(علیه‌السلام) – که حداقل برخی از آن احادیث در مجامع حدیثی مشایخ محدثین شیعه و مفسرین امامیه هم آمده است (صدوقی سها، ۱۳۹۰ش، ص۳۰)– وجود این روایات در تفسیر عرفانی سلمی نشان از گرایشی دارد که در بین مؤلفان نیشابوری هم‌مسلک او نظیر ابوسعد خرگوشی و ابوالقاسم قشیری پدید آمد. ابوسعد خرگوشی که حکایت گرمابه رفتن حضرت رضا(علیه‌السلام) در نیشابور را نقل کرده است. علاوه بر این، مؤلف اقوال فراوانی را از امامان شیعه، به خصوص حضرت علی(علیه‌السلام) نقل کرده است (پورجوادی، ۱۳۷۹ش، ص٦۳). ابوالقاسم قشیری نیز در آثار خود خصوصاً *شرح اسماءالله الحسنی*، برخی حکایات از اهل بیت(علیهم‌السلام) را نقل کرده است (۱٤۲۷ق، ص٦۸، ۱۱٥، ۱۸۳، ۲۳۱)، علاوه براین دربارۀ حدیث سلسلۀ الذهب حکایاتی را از برخی امرای سامانی نقل کرده است که حاکم سامانی پس از نوشتن حدیث

با طلا، وصیت کرد تا آن نوشته را با وی دفن کنند. پس از مرگ، او را خواب دیدند که به خاطر حرمتی که برای حدیث قایل شده بود، مورد آمرزش قرار گرفت (اربلی، بی‌تا، ج۳، ص۱۰۲). اما آنچه قشیری را با احادیث مروی از امام رضا(علیه السلام) می‌پیوندد، مجموعه‌ای است که توسط فرزندش ابوالفتح عبیدالله بن عبدالکریم (وفات ۵۲۱ق) تحت عنوان *صحیفه الرضا*(علیه السلام) فراهم آمده است. احادیث صحیفه از طریق خواجه ابوالفتح قشیری به شیخ طبرسی (وفات ۵٤۸ق) از علمای مشهور امامیه و صاحب تفسیر *مجمع البیان* به ما رسیده است. قشیری این احادث را در سال ۵۰۱ق داخل حرم رضوی(علیه السلام) بر طبرسی قرائت کرده است (*صحیفة الرضا*(علیه السلام)، ١٤٠٦ق، ص۳۹).

ابوالفتح قشیری راوی این مجموعه از اهالی نیشابور و متوطن در اسفراین بود و نزد پدرش علم حدیث و تصوف را فرا گرفته بود. نخستین حدیث از این مجموعه، حدیث سلسله الذهب است.

"یقول الله عزوجل: لااله الاالله حصنی فمن [دخل حصنی] امن من عذابی" (همان‌اثر، ص٤۰).

احادیث *صحیفة الرضا* در موضوعات مختلفی چون زهد، توکل، توحید، اخلاق، فقه و طب بیان شده است. جالب آن‌که تنها حدیث عرفانی که صاحب *روضات الجنات* (خوانساری، ۱۳۹۱ق، ج۳، ص۱۳۰) از *صحیفة الرضا* نقل می‌کند، در نسخهٔ چاپی صحیفه وجود ندارد. آن حدیث چنین است:

"انّ لله تبارک تعالی شراباً لاولیائه اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طربوا و اذا طربوا طابوا و اذا طابوا ذابوا و اذا ذابوا خلصوا و اذا خلصوا وصلوا و اذا وصلوا اتّصلوا و اذا اتّصلوا لافرق بینهم و بین حبیبهم" (فروزانفر، ۱۳۷۰ش، ص۱۸۰).

مولوی در دفتر ششم تحت عنوان "استدعای امیر ترک مخمور و مطرب را به وقت صبوح و تفسیر این حدیث که "انّ الله تعالی شراباً اعدّه لاولیائه اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طابوا الی آخر الحدیث" از چنین حدیثی خبر داده است. شیخ روزبهان بقلی نیز در تفسیر آیه ٢٤ سورهٔ انسان، مطلبی را از

قول جعفر، بـا همـین مضـمون نقـل کـرده اسـت (روزبهـان، ۱٤۲۹ق، ج۳، ص٤٧٦). اگر منظور از جعفر، جعفر الصادق علیه السلام باشد، پیونـد آن بـا حـدیث مشخص می‌شود. امین الشریعه خویی در شرح قصیدۀ فصـل‌الخطـاب سـید قطب‌الدین نیریزی (وفات ۱۱۷۲ق) به نقل از *عوالی اللئالی* ابن ابـی‌جمهـور احسایی این حدیث را نقل کرده است. به هر حال، به فرض صحت حدیث، مضمون آن شرحی است بر شراب عرفانی و اصطلاح سکر.

۵-۳. دو نمونه از معارف عرفانی امام رضا علیه السلام یا حکمت رضویه

۵-۳-۱. حدیث عمران صابی

از رهگذر برگزاری مجالس مناظره و گفت‌وگوی آن حضـرت علیه السلام بـا اربـاب ملل و نحل، معارف ارزشمندی از میراث علوم رضوی به اهل عرفان رسیده است. در بین احادیثی که شیخ صدوق ابن‌بابویه آن را *عیون اخبار الرضـا* علیه السلام نامیده، حدیث عمران صابی حاوی نکـات عرفـانی اسـت کـه مـورد توجـه عارفان شیعی قرار گرفته است. محتوای عرفانی این حدیث تا بدانجاست که یکی از عارفان بزرگ صفویه، سید قطب‌الدین نیریزی از این حدیث با تعبیر حکمت رضویه یاد کرده است.

این عارف که با وجود سلسله داری، واژۀ صـوفی و تصـوف را جـز در موارد منفی به‌کار نبرده، به دفعات در بحث از وحدت وجود، مشیت و علم، حقیقت محمدیه و تجلیات الهی به این کـلام رضـوی اسـتناد کـرده اسـت. خصوصاً فقره‌ای از حدیث که در پاسخ به سؤال عمران صابی در باب نسبت حق و خلق بیان شده ، مورد توجه قرار گرفته است. عمـران مـی‌پرسـد: آیـا خداوند در خلق است یا این‌که خلق در خدا؟ امام رضا علیه السلام برای بیان برتـری حق از این‌گونه نسبت‌ها از تمثیل آینه استفاده می‌کنند و می‌پرسند:

"اخبرنی عن المرآه انت فیها ام هی فیک" (ابـن بابویـه، ۱۳٦۳ش، ج۱، ص۱۷۲)

"در این مورد از تو می‌پرسم آیا تو در آیینه هستی یا آن در تو؟"

تمثیل آینه و صورتِ متجلی در آن، از رایج‌ترین نمادهایی است که بعدها ابن عربی برای بیان رابطهٔ واحد و کثیر (ابن عربی، ١٣٦٦ش، ص١٨٤)، تجلی حق در عالم و نظریه انسان کامل (ابن عربی، ١٣٦٦ش، ص٤٩) از آن استفاده کرده است. سید قطب الدین نیریزی نیز در قصیده *فصل الخطاب*، از این تمثیل، قیومیت حق نسبت به کاینات را استنباط می‌کند و این‌که افاضات الهی نسبت به ممکنات از نوع اضافهٔ اشراقیه است و در هر اضافه و ربطی، صفات الهی در آینهٔ امکانی متجلی می‌گردد:

و حسبک تمثیل مضی فی بیاننا — بمنهاج فهم الحکمة الرضویة
و مثل بالمرآه و الوجه هیهنا — لتعرف قیوماً لکل البریة
مرایا صفات الله جل ثنائه — اضافاتها من حیث ربط لافاخته

(هماناثر، ج٣، ص١٦٠٢-١٦٠٣).

شارح *فصل الخطاب* علاوه بر وحدت وجود، در بیان مظهریت ولایت ائمه اطهار(ﷺ) از این تمثیل استفاده کرده است و ذیل بیتِ:

ولایهٔ آل‌المصطفی سرّ وحده — الوجود بل الموجود عند البصیره

(هماناثر، ج١، ص٧٠٨)

امین الشریعه خویی می‌نویسد:

"چنانکه حضرت رضا(ﷺ) در حدیث عمران تصریح به همین مثال کرده، فرمود: اخبرنی عن المرآه انت فی المرآه ام هی فیک؟ فان لم یکن کلّ منکما فی صاحبه، فبایّ شی استدللت بها علی نفسک یا عمران. آن حضرت بدین مثال شریف، به کیفیت تجلی الهی و بیان ظهور و مظهریت و غیر اینها اشاره فرمود، چه تا ما بین مثال و ممثل مطابقت و مناسبت نباشد، تمثیل جایز نشود" (هماناثر، ج١، ص٧١٤).

شرح سکینه

علاوه بر حدیث عمران صابی، شرح و تفسیر امام رضا(ﷺ) بر سکینه که در قرآن از نزول آن بر مؤمنین یاد شده است (فتح، ٤/٤٨) این تفسیر مورد توجه عارفان شیعی قرار گرفت و در سیر و سلوک عملی بدان استناد

کرده‌اند. از جمله مجذوب علیشاه کبودرآهنگی (وفات ۱۲۳۸ق) در بحث از تجلیات معنوی قلب، از ظهور صورت مثالی در قلب یاد کرده است که این صورت در چهرهٔ انسانی بر سالک نمایان می‌شود. این عارف ضمن استناد به کلام امام رضا(ع) (ابن بابویه، بی‌تا، ص۱۰٤) می‌نویسد:

"چنان که جناب علی بن موسی الرضا–علیه آلاف التحیه و الثنا– در شرح سکینهٔ قلبیهٔ مذکوره در آیهٔ شریفهٔ "هُوَ الَّذِی أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ" فرموده‌اند که "السکینة ریح تفوح من الجنة لها وجه کوجه الانسان" و آگاه باشد که آن تجلی قلبی به حدی قوت کند که از باطن به ظاهر ظهور کند، و در خارج متمثل گردد و ملحوظ چشم ظاهر شود" (مجذوب علیشاه، ۱۳۷۷ش، ص۱۳۵–۱۳٦).

مجذوب علیشاه در ادامه، این ظهور قلبی را مشابه تمثل جبرئیل به صورت دحیهٔ کلبی برای پیامبر(ص) و تمثل روح القدس به شکل انسان برای حضرت مریم(ع) دانسته و معتقد است مراقبت سالک به‌هنگام اوراد و اذکار، موجب ظهور این تمثلات در قلب معنوی می‌شود.

۵-۳-۲. مکاشفات رضویه

عارفان ذهبی از این تمثیل با تعبیر صورت فکریه یا وجهه یاد کرده‌اند که بی‌اختیار، در باطنِ سالک نمایان می‌شود و سالک تا صاحب این وجهه باطنی نشود، در زمرهٔ اهل تمکین و ثبات قرار نمی‌گیرد (مجدالاشراف، بی‌تا، ص۷۸). این وجههٔ باطنی و سکینهٔ الهی علاوه بر ثبات و تمکین، دارای خاصیت آیینگی است. از دیدگاه راز شیرازی (۱۲۸٦ق) حکیم و عارف شیعی (صاحب آیات الولایهٔ) آنچه در نهایت، در این آینه متجلی و نمایان می‌شود، نور صاحب ولایت کلیه الهیه، حضرت علی بن موسی الرضا –علیه اسلام– یا صورت مبارک حضرت علی مرتضی– است (راز شیرازی، ۱۳۱۰ق، ص ۲٤۹).

به همین جهت این عارف در بیان شروط چهارده‌گانهٔ سلوک، شرط

چهاردهم را "فنای سالک در صورت سلطان الجن و البشر علی بن موسی الرضاﷺ" دانسته و تجربهٔ شخصی خود را از این فنا به تفصیل بیان کرده است (همان‌اثر، ص٦٥٧-٦٥٩). گزارش راز شیرازی به طور خلاصه حاکی از آن است که در طور هفتم از اطوار سبعهٔ قلبیه، چهره نورانی و مبارک امام علی بن موسی الرضاﷺ در سرّ سویدای دل عارف نمایان می‌شود (همان‌اثر، ص ٦٦٨).

بدین ترتیب فیوضات باطنی امام رضاﷺ در نهایت به رویت حقیقت نورانیش ختم می‌شود. از عارفان کبرویه که در مکاشفه‌ای نحوهٔ نزول فیوضات رضوی بر عالم را مشاهده کرده است، می‌توان تاج‌الدین حسین خوارزمی را نام برد، که در تذکرهٔ *جاده العاشقین* اثر فرزندش شریف‌الدین گزارشی از این مشاهده ارائه و قاضی نورالله شوشتری نیز آن را در *مجالس المؤمنین* ثبت کرده است.

تاج الدین حسین خوارزمی که به زیارت مرقد مطهر حضرت رضاﷺ مشرف شده بود، در واقعه‌ای مشاهده می‌کند که فیض از مبدأ فیاض، بسان دریایی مواج، متوجه روح مطهر و روضه مبارک رضوی می‌شود و در هنگام طغیان دریا و سرریز شدن آن، خاص و عام از آن بهره مند می‌شوند. این عارف در تمام این مشاهدات خود را مستغرق در امواج دریای فیض می‌دید، به گونه‌ای که از سحر تا صبح در غیبت از خود به سر می‌برد (شوشتری، ١٣٦٥ش، ج١ ص١٦٨).

از حکما و عرفای عهد قاجار آقامیرزا جلال‌الدین محمد مجدالاشراف نیز تصویر و شرح مهر نبوت را که بین دو کتف حضرت ختمی مرتبتﷺ وجود داشت، در کتاب خود نگاشته و آن را محصول افاضات حضرت رضویه بین خواب و بیداری دانسته است (مجدالاشراف، بی‌تا، ص١٤).

منابع

۱. *قرآن کریم*؛

۲. *صحیفة الامام الرضا*(ع)(۱٤۰٦ق)، به‌کوشش محمد مهدی نجف، مشهد: کنگره جهانی امام رضا(ع).

۳. آملی، سید حیدر (۱٤۱٤ق)، *تفسیر المحیط الاعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز الحکیم*، به‌کوشش موسوی تبریزی، ، تهران: مؤسسۀ چاپ و نشر ارشاد اسلامی.

٤. همو (۱۳٦۸ش)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به‌کوشش هنری کوربن و عثمان یحیی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی تهران.

۵. ابن بابویه، محمد (بی‌تا)، *التوحید*، به‌کوشش هاشم حسینی طهرانی، قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.

٦. همو (۱٤۰۸ق)، *علل الشرایع*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.

۷. همو (۱۳٦۳ش)، *عیون اخبار الرضا*(ع)، به‌کوشش سید مهدی حسنی لاجوردی، قم.

۸. همو (۱۳٦۱ش)، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم.

۹. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱٤۰۵ق)، *صفة الصفوة*، به‌کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت: دارالمعرفه.

۱۰. همو (۱٤۰٦ق)، *مناقب معروف الکرخی و اخباره*، به‌کوشش عبدالله حیوری، بیروت: دارالکتاب العربی.

۱۱. ابن شهرآشوب، محمد بن علی (بی‌تا)، *مناقب آل ابی طالب*، قم: انتشارات علامه.

۱۲. ابن عربی، محمد بن علی (۱۳٦٦ش)، *فصوص الحکم*، به‌کوشش ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهراء.

۱۳. ابن فهدحلی، احمد (۱٤۰۷ق)، *عدة الداعی و نجاح الساعی*، بیروت: دارالکتب الاسلامی.

۱٤. ابن کربلایی، حافظ حسین (۱۳٤۹ش)، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به‌کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳٦٦ش)، *الفهرست*، ترجمه و تحقیق محمدرضا

تجدد، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۶. ابوالفرج اصفهانی، علی (۱٤۰۸ق)، *مقاتل الطالبین*، بیروت: مؤسسه الاعلی للمطبوعات.
۱۷. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (بی‌تا)، *حلیة الاولیاء وطبقات الاصفیا*، بیروت: دارالفکر.
۱۸. *الاختصاص* (۱٤۱۳ق)، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم.
۱۹. اربلی، علی بن عیسی (بی‌تا)، *کشف الغمة فی معرفة الائمة*، بیروت: دارالاضواء.
۲۰. اصطهباناتی، علینقی (۱۳۸۲ش)، *برهان المرتاضین*، به‌کوشش محمد هرتمنی، اصفهان.
۲۱. الگار، حامد (۱۳۷۲ش)، "امام موسی کاظم(ع) و اخبار اهل تصوف"، ترجمهٔ آذرمیدخت مشایخ فریدنی، نشریهٔ *معارف*، دورهٔ دهم، شمارهٔ ۲و۳.
۲۲. امین‌الشریعه خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۳ش)، *میزان الصواب فی شرح فصل الخطاب سید قطب‌الدین تبریزی*، به‌کوشش محمد خواجوی، تهران.
۲۳. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷م)، *التاریخ التصوف الاسلامیه من البدایه حتی النهایه القرن الثانی*، کویت: وکالة المطبوعات.
۲٤. برقی، احمد بن احمد (۱۳۷۰ش)، *المحاسن*، تهران.
۲۵. پاکتچی، احمد (۱۳۸۸ش)، *مباحثی در علل الحدیث*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
۲٦. پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۹ش)، "غزالی و مآخذ صوفیانهٔ او"، *معارف*، دورهٔ هفدهم، شمارهٔ ۳.
۲۷. جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۲ش)، *نفحات الانس*، به‌کوشش محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۸. خاوری، اسدالله (۱۳۸۳ش)، *ذهبیه آثار علمی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. خرقانی، احمد بن حسین (۱۳۸۸ش)، *دستور الجمهور*، به‌کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: مرکز میراث مکتوب.
۳۰. خرگوشی نیشابوری، عبدالملک بن محمد (۱۹۹۹م)، *تهذیب الاسرار*، به‌کوشش بسام محمد بارود، ابوظبی: منشورات مجمع الثقافی.

۳۱. خواجه پارسا، محمد (۱۳۸۵ش)، *فصل الخطاب*، به‌کوشش جلیل مسکرنژاد، تهران: نشر دانشگاهی.
۳۲. خواجه عبدالله انصاری (۱۳۷۲ش)، *منازل السائرین*، تهران: انتشارات بیدار.
۳۳. خوارزمی، حسین بن حسن (بی‌تا)، *جواهر الاسرار و زواهر الانوار شرح مثنوی مولوی*، به‌کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان: موسسه انتشاراتی مشعل.
٣٤. خوانساری، محمدباقر موسوی (۱۳۹۱ق)، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم: مکتبه اسماعیلیان.
۳۵. راز شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۱۰ق)، *قوائم الانوار*، چاپ سنگی، تبریز.
٣٦. روزبهان بقلی، ابومحمد صدرالدین (١٤٢٩ق)، *عرائس البیان فی حقایق القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۷. زریاب خویی، عباس (۱۳۷۵ش)، "بایزید بسطامی"، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، تهران.
۳۸. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷ش)، "اسلام"، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج۸، تهران: انتشارات دایرهٔ المعارف بزرگ اسلامی.
۳۹. سبط ابن جوزی، یوسف (١٤١٨ق)، *تذکرة الخواص*، قم: منشورات الشریف الرضی.
٤٠. سلمی، ابوعبدالرحمان (۱۳۷۲ش)، *مجوعهٔ آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، به‌کوشش نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
٤١. سهلگی، محمد بن علی (١٣٨٤ش)، *دفتر روشنایی [کتاب النور] از میراث عرفانی بایزید بسطامی*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
٤٢. شوشتری، قاضی نورالله (١٣٦٥ش)، *مجالس المؤمنین*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
٤٣. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۷ش)، *زندگانی امام صادق جعفر بن محمد*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
٤٤. شیبی، کامل مصطفی (۱۹۸۲م)، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت: دارالاندلس.
٤٥. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٠ق)، *المقنعة*، قم: جامعه مدرسین

حوزه علمیه.
۴٦. صدوقی سها، منوچهر (۱۳۹۰ش)، مقدمهٔ *حقایق التفسیر*، ابوعبدالرحمان سلمی، تهران: امیرکبیر.
۴۷. صفار، محمد (۱٤۰٤ق)، *بصائر الدرجات*، تهران.
۴۸. عطار، فریدالدین (۱۳۸۳ش)، *تذکرة الاولیا*، به‌کوشش رینولد آلن نیکلسون، تهران: اساطیر.
۴۹. عفیفی، ابوالعلاء (۱۳٦۹ش)، *رسالة ملامتیه، صوفیه وفتوت، ترجمهٔ مهدی تدین، ضمن جلد ۲ مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی، به‌کوشش نصرالله پورجوادی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵۰. غزالی، محمد (۱۳٦٤ش)، *کیمیای سعادت*، تهران.
۵۱. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۰ش)، *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
۵۲. قشیری، ابوالقاسم (بی‌تا)، *الرسالة القشیریة*، قاهره: دار جوامع الکلم.؛
۵۳. همو (۱٤۲۷ق)، *شرح القشیری لاسماءالله الحسنی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵٤. قفطی، علی بن یوسف (بی‌تا)، *تاریخ الحکما و هو مختصر الزوزنی المسمی بالمنتخبات الملقطات*، بغداد.
۵۵. کشی، محمد (۱۳٤۸ش)، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به‌کوشش حسن مصطفوی، مشهد.
۵٦. کلابادی، محمد (۱٤۰۰ق)، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی مسرور، بیروت.
۵۷. کلینی، محمد (۱۳۷۷ق)، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران.
۵۸. گیلانی، عبدالرزاق (۱۳٦٦ش)، *شرح فارسی مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة*، به‌کوشش محدث ارموی، تهران: نشر صدوق.
۵۹. لالانی (۱۳۸۱ش)، *نخستین اندیشه‌های شیعی تعالیم امام محمد باقر(ع)*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزان.
٦۰. لاهیجی، محمد بن شیخعلی (۱۳۷۳ش)، *تفسیر*، به‌کوشش محدث ارموی و محمد ابراهیم آیینی، تهران: نشر داد.
٦۱. لوری، پیر (۱۳۸۸ش)، *کیمیا در عرفان اسلامی*، ترجمهٔ رضا کوهکن و زینب آقایی پولادینه، تهران: انتشارات طهوری.

٦٢. لویزن، لئونارد (١٣٨٤ش)، "اسلام ایرانی و تصوف ایرانی‌وار"، میراث تصوف، ج ١، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

٦٣. مجتبایی، فتح الله (١٣٦٨ش)، "ابراهیم ادهم"، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

٦٤. مجدالاشراف، جلال‌الدین محمد (١٣٣٢ق)، *مرآت الکاملین*، انتشارات خانقاه احمدی، شیراز، بی‌تا؛

٦٥. همو (بی‌تا)، *خلاصة الذهب*، بی‌جا.

٦٦. مجذوب علیشاه، محمدجعفر (١٣٧٧ش)، *رسائل مجذوبیه*، به‌کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حقیقت.

٦٧. مجلسی، محمدباقر (١٩٥٦م)، *بحارالانوار*، بیروت: مؤسسة الرسالة.

٦٨. محدث ارموی (١٣٦٦ش)، مقدمه بر *شرح فارسی مصباح الشریعهٔ و مفتاح الحقیقهٔ*، عبدالرزاق گیلانی، تهران: نشر صدوق.

٦٩. محمد بن منور (١٣٦٧ش)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران.

٧٠. *مسند امام رضاع* (١٤٠٦ق)، به‌کوشش عزیزالله عطاردی، تهران: آستان قدس رضوی.

٧١. معصوم علیشاه (بی‌تا)، *طرایق الحقایق*، به‌کوشش محمدجعفر محجوب، تهران: کتابخانه سنایی.

٧٢. مؤذن خراسانی، محمدعلی (١٣٨١ش)، *تحفه عباسی*، تهران: انتشارات انس تک.

٧٣. مولوی، جلال الدین محمد (بی‌تا)، *مثنوی معنوی*، به‌کوشش گولپینارلی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد.

٧٤. مناوی، محمدعبدالرئوف (١٩٩٩م)، الکواکب الدریهٔ فی تراجم السادة الصوفیة، به‌کوشش عبدالحمید صالح، بیروت.

٧٥. نجاشی، احمد بن علی (بی‌تا)، *الرجال*، تهران: مرکز نشر کتاب.

٧٦. نویا، پل (١٣٧٣ش)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.

۷۷. *نهج البلاغهٔ* (۱۳۷۳ش)، ترجمهٔ سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۷۸. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۱ش)، *کشف المحجوب*، تهران: انتشارات طهوری.
۷۹. همدانی، ملاعبدالصمد (۱۳۷۰ش)، *بحر المعارف*، به‌کوشش حسین استاد ولی، تهران: انتشارات حکمت.
۸۰ یافعی، عبدالله بن اسعد (۱۳۷٤ق)، *روض الریاحین فی حکایات الصالحین*، مصر: مکتبه مصطفی الحلبی و اولاده.
۸۱ یعقوبی، احمد (۱۳۹۷ق)، *التاریخ*، بیروت: دارصادر.

۲۰

تعامل امام رضا(علیه‌السلام) با مهم‌ترین جریان‌های فکری ـ کلامی غیرشیعی

یحیی میرحسینی[۱]

طرح مسأله

نیمۀ پسین سدۀ دوم هجری، دقیقا روزگاری که مصادف با دورۀ امامت حضرت رضا(علیه‌السلام) (۲۰۳–۱۴۸ق) بود، دوره‌ای ویژه و تعیین‌کننده در تاریخ تمدن اسلامی محسوب می‌شود. از اواخر حکومت هارون‌الرشید که مصادف با امامت حضرت رضا(علیه‌السلام) بود، سه مسأله در جهان اسلام، تغییرات شگرف تمدنی و فرهنگی به‌وجود آورد. ابتدا آن‌که با روی کار آمدن عباسیان و به خصوص دوره‌ای که ایرانی‌ها به وزارت رسیدند، دستگاه خلافت از تعصب بر عرب‌گرایی به درآمد و ایدئولوژی باستانی‌گرایی ایرانی جایگزین ایدئولوژی قوم‌گرایی عربی گردید (پاکتچی، ۱۳۹۱ش ب، ص۳۱–۳۲). این تغییر باعث رواداری نسبی مذهبی و تحمل فرق مختلف شد و زمینه‌ای برای آزادی عمل در تبلیغ و ترویج افکار مختلف را فراهم آورد. جریان مهم دیگر، ترجمۀ کتاب‌های یونانی، فارسی، هندی و... به زبان عربی است.

۱. دانشجوی دوره دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(علیه‌السلام) Mirhoseini@isu.ac.ir

هرچند برخی بر این باورند که ترجمه از عصر امویان آغاز شده بود (جمیلی، ۱۳۸۵ش، ص۸)، اما در دورهٔ عباسیان با اوج گرفتن آن، اثرات فرهنگی و تمدنی قابل توجهی به ارمغان آورد. افزون بر آنچه گذشت، باید به فراهم آمدن آسان‌تر وسایل و ابزار مورد نیاز کتابت اشاره کرد که نقش به‌سزایی در توسعهٔ مسائل فرهنگی داشت.[1]

سه‌گانهٔ یاد شده در سطور پیشین، پیامدهای متعددی به همراه آورد، از جمله آن‌که باعث گردید گرایش‌های فکری متفاوت و فرقه‌های مختلفی در جهان اسلام پدید آیند و یا مذاهبی که در شرایط «سَتر» قرار داشتند، به تعمیق مبانی فکری خود مبادرت ورزیده و با آزادی بیشتری به نشر افکار خود همت گمارند. رواج مناظرات[2] نمودی از این مسأله است که اوج آن در دوران مأمون قابل رهگیری است. بنابراین با فراهم آمدن شرایط سیاسی ـ اجتماعی گفت‌وگوهای بین‌الادیانی و درون‌دینی، مشاهده می‌شود که مواجهه و موضع‌گیری امام رضا (علیه‌السلام) در برابر فرق و مقالات ـ در مقایسه با ائمهٔ دیگر ـ به نحو چشم‌گیری افزایش یافته است.[3] ارزش هرچه بیشتر این مناظره‌ها زمانی به‌خوبی روشن می‌شود که شرایط شگفتِ حاکم بر منطقه خراسان از

۱. قلقشندی معتقد است هنگامی که هارون‌الرشید به خلافت رسید، کاغذ فراوان شد و کاربرد آن در میان مردم رواج یافت (قلقشندی، بی‌تا، ج۲، ص۵۱۵) و یا جرجی زیدان معتقد است در عصر مأمون بازار کاغذسازان و کتاب‌فروشان در بغداد رونق داشته، مجالس ادب و مناظره علمی رواج یافت و توجه مردم به تحقیق و مطالعه فزونی گرفت (زیدان، ۱۹۵۸م، ص۱۶۱).

۲. برخی معتقدند مناظرات چنان ضرورت پیدا کرده بود که مهدی عباسی دستور داد طوبیقای (Topics) ارسطو که در دیالکتیک یا هنر استدلال و جدل است را به زبان عربی برگردان نمایند (گوتاس، ۱۳۸۰ش، ص۸۴،۷۵).

۳. غالب مناظرات حضرت رضا (علیه‌السلام) منحصر به خراسان است و ظاهراً نشانی از آن در مدینه مشاهده نمی‌شود. به همین دلیل عموی آن حضرت ـ «محمد بن جعفر معروف به دیباج» ـ از توانایی در مناظره علی بن موسی الرضا (علیه‌السلام) به وجد آمده به نوفلی می‌گوید: «من با این خصوصیت وی در مدینه آشنا نبودم و نمی‌دانستم او تا این اندازه در مناظرات متبحر است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۱۷۷).

نظر تنوّع فرقه‌ها و نحله‌های دینی و مذهبی گوناگون و چالش‌هایی که از این ناحیه متوجه اسلام و جامعه مسلمانان بود، مورد توجه قرار گیرد. چرا که منطقه شرق و شمال‌شرقی فلات ایران ـ در مقایسه با نواحی مرکزی و غربی آن ـ از دیرباز به دلیل عدم تسلط حکومت‌های دین‌گرای خشنی چون ساسانیان و اقتدار بی‌ثبات حکومت‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس، شرایط دینی و سیاسی متفاوتی داشته است. در این سرزمین‌ها پیروان ادیان مختلف، اغلب به‌صورت مسالمت‌آمیزی در کنار یک‌دیگر زندگی می‌کردند و به تبلیغ دین و آیین خود می‌پرداختند (ر.ک: علوی، ۱۳۷۹ش، ص۱۸-۳۰).

در بررسی تعامل‌های حضرت رضا(علیه السلام) با جریان‌ها و مکاتب غیرشیعی کوشش خواهد شد تا بر مسلمات و مشترکات تکیه شود، برخی دیدگاه‌های کلامی از خلال احادیث معتبر آن حضرت و با کمک بافت تاریخی عصر بازخوانی شود و از وارد شدن در دقایق و فروع مورد اختلاف که جای سخن از آن کتب استدلالی و تطبیقی امامیه و نه یک نوشته فشرده در باره حضرت است، اجتناب گردد.

مباحث مربوط به خلافت و امامت

پس از رحلت رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) در سال ۱۱ هجری و بروز اختلاف و تفرقه در مسأله جانشینی، سنگ‌بنای پیدایش فرق و مذاهب اسلامی بنیان نهاده شد. اغلب مسلمانان با آنچه در سقیفهٔ بنی‌ساعده روی داد، مخالفتی نداشته و ابوبکر را به عنوان «خلیفه رسول الله» پذیرفتند. هرچند این گروه در قرون متأخر بیشتر به «اهل سنت و جماعت» نام‌بردارند ولی اصطلاح «عامه» در یادکرد از آنها دقیق‌تر است.[1] مقصود از عامه، عنوانی است که شیعیان آن را

---

۱. سابقه کاربست این اصطلاح به زمان ائمه(علیهم السلام) باز می‌گردد. به عنوان نمونه امام صادق(علیه السلام) در عبارت «خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّة» شیعیان را به هنگام تعارض روایات، به عمل برخلاف دیدگاه عامه فراخواندند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص۳۵۸).

در برابر خاصه به کار می‌برند و مقصودشان گروهی است که به خلافت شیخین معتقد باشد (مشکور، ۱۳۷۲ش، ص۳۲۹). همچنین گفتنی است در روایات رضوی از گروهی به نام «ناصبه» یاد می‌شود که علاوه بر اختلاف دیدگاه با شیعیان در مسأله جانشینی، دشمنی خود را نیز اظهار می‌کردند. فارغ از این معنای کلی، در اینکه ناصبی دقیقاً چه معنایی دارد، اختلاف نظر وجود دارد. برخی با تمسک به روایت «صنفان من أمتی لا نصیب لهم فی الإسلام الناصب لاهل‌بیتی حرباً...» (ابن‌بابویه، ۱٤۱۳ق، ج۳، ص٤۰۸) ناصب را کسی می‌دانند که با اهل‌بیت سر جنگ داشته باشد (فیض‌کاشانی، ۱٤۰٦ق، ج۲، ص۲۲۹). از دیگر سو ناصب، دشمن شیعیان اهل‌بیت توصیف شده است.[1] در هر حال بر پایهٔ نقلی، امام رضا(علیه‌السلام) نواصب را در کنار یهود و نصارا گذارده، لفظ مشرک در آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ بقره را به نواصب تأویل نمودند (مجلسی، ۱٤۰٤ق، ج۹، ص۳۳۳-۳۳٤). نیز آن حضرت بهترین توشهٔ اخروی شیعیان را دستگیری از محبان اهل بیت دانستند، کسانی که در چنگال نواصب گرفتار آمده‌اند (*تفسیر امام حسن عسکری*(علیه‌السلام)، ۱٤۰۹ق، ص۳۵۰). موضع‌گیری‌های حضرت رضا(علیه‌السلام) در برابر دیدگاه غالب در مسأله جانشینی رسول الله(صلی‌الله‌علیه‌وآله) را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی نمود:[2]

۱. روایتی از امام صادق(علیه‌السلام) این معنا را تأیید می‌کند: «ناصب کسی نیست که با محمد و آل محمد دشمنی ورزد، چون نمی‌توان فردی یافت که آشکارا اظهار دشمنی با محمد و آل محمد کند، لکن ناصب کسی است که در مقابل شما[شیعیان] قد علم کند، در حالی که می‌داند شما دوستداران ما هستید» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۱ش، ص۳۶۵؛ همو، بی‌تا، ص۹).

۲. گفتنی است تقابل امام رضا(علیه‌السلام) با عامه را می‌توان در مسائل فقهی نظیر جواز متعه النساء (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۴۵۹؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج۳، ص۱۴۹) و مخالفت با مسح بر خفین (ابن بابویه، بی‌تا، ج۱، ص۲۵۷) که مورد قبول اکثر عامه است نیز مشاهده نمود. اما در اینجا تنها به اصول عقاید بسنده شده است.

۲-۱. مقابله با خلافت سنی از طریق تبیین امامت شیعی

بر خلاف شیعه که امامت را برای امیرالمؤمنین علی(علیه السلام) به عنوان مسأله‌ای دینی و حقی الهی تلقی می‌کند، در دیدگاه عامهٔ مسلمین، امامت پس از پیامبر(صلی الله علیه و آله) امری زمینی و انتخابی(اختیاری) است (غزالی، ١٤٠٩ق، ص١٤٧).[۱] از همین رو و در گام نخست، حضرت رضا(علیه السلام) در راستای تثبیت جایگاه دینی و الهی امام، از مفاهیمی چون «حجت»، «ولایت» و «امامت» استفاده کردند تا از این طریق به تقابل با مفهوم محوری «خلافت» از سوی عامه برآیند. به عنوان نمونه حضرت در مرو خطبه‌ای معروف به «منشور امامت» ایراد کرده که در آن برای اثبات جایگاه والای امامت به داستان حضرت ابراهیم(علیه السلام) اشاره کردند، زمانی که وی پس از مقام نبوت و خلّت، در مرحله سوم و پایانی از عمرش به امامت رسید (کلینی، ١٣٦٥ش، ج١، ص١٩٩).[۲] همچنین در روایات متعددی به ویژگی‌ها و اوصافی اشاره کردند که در آنها امام باید از همگان برتر باشد[۳] (قس: دیدگاه غالب در میان اهل سنت که تقدم امامت مفضول جایز دانسته شده است ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ص٢٧؛ ابن

۱. ابن خلدون نیز به این تفاوت دیدگاه شیعیان با دیگر فرق اسلامی اشاره کرده است (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۴۶).

۲. بافت صدور این روایت نشان می‌دهد مروزیان دیدگاه‌های مختلفی درباره رهبری دینی و سیاسی جامعه داشتند. از این رو امام آنان را ناآگاه دانسته فرمودند: «آیا اینان اساساً اهمیت و جایگاه امامت را در میان امّت اسلامی می‌دانند؟ آیا ویژگی‌های امام و رسالتی که بر دوش اوست را تشخیص می‌دهند تا بتوانند براساس آن معیارها، کسی را برای امامت انتخاب کنند؟ امامت، ارزشی والاتر، شأنی بزرگ‌تر، جایگاهی برتر، موقعیتی فراتر و ژرفایی فزون‌تر از آن دارد که مردم بتوانند با ملاک‌های عقلی خویش، امامی را به اختیار برگزینند» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۱، ص۱۹۸-۱۹۹؛نیز روایتی با مضامین مشابه: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۲۱۷).

۳. به عنوان نمونه در روایتی بیش از ۳۰ خصلت یاد شده است از جمله آنکه امام باید در علم، حکمت، تقوا، صبر، شجاعت و سخاوت از همگان برتر باشد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۴۱۸-۴۱۹؛ در روایتی دیگر: همو، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص۵۲۸).

حزم، ١٤١٦ق، ج۳، ص۸۹[1]). شایان ذکر است آن حضرت در جواب به سؤال جمعی از فقها و متکلمان دربارهٔ چگونگی اثبات امامت، چهار ملاک «نص»، «دلیل»، «علم» و «مستجاب‌الدعوه بودن» را مطرح ساختند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲۰۰). از آورده‌ها می‌توان چنین نتیجه گرفت که آن حضرت امامت را امر دنیوی ندانستند تا در نتیجه آن رأی و نظر مردم ـ که عامه بدان باور داشتند ـ جایگاهی داشته باشد. جمع‌بست دیدگاه حضرت رضا(علیه‌السلام) را می‌توان در این جمله بازجست: «الْإِمَام ... مَخْصُوصٌ بِالْفَضْلِ كُلِّهِ مِنْ غَيرِ طَلَبٍ مِنْهُ لَهُ وَ لَا اكْتِسَابٍ بَلِ اخْتِصَاصٌ مِنَ الْمُفْضِلِ الْوَهَّابِ» (نعمانی، ١٣٩٧ق، ص۲۲۰).

دربارهٔ واژهٔ «حجت» باید گفت این مفهوم‌سازی نتیجهٔ برآیند دو آموزهٔ ختم نبوت و خالی نبودن زمین از حجت در هیچ زمان است (برای توضیحات بیشتر ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش الف، ص١٠٦)، بر همین پایه است که امامت به عنوان دوام نبوت در آموزه حضرت رضا(علیه‌السلام) طرح شده است. بنابراین حضور همیشگی حجت، وجوبی است و نبود آن در زمانی از روزگار بدان معناست که مردمان بدون هدایت و معرفت رها شده باشند. بر همین اساس، در احادیث حضرت به تکرار این مضمون وارد شده است که زمین هرگز از حجت خدا خالی نمی‌ماند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۲۲) و در صورت فقدان حجت، زمین اهل خود را فرو خواهد برد (صفار، ١٤٠٤ق، ج۱، ص٤٨٩). از دیگر واژه‌هایی که ثامن‌الحجج(علیه‌السلام) برای تقابل با خلافت به کار بستند، مفهوم «ولایت» بود. به‌عنوان نمونه آن حضرت روایتی نقل کردند که رسول الله(صلی‌الله‌علیه‌وآله) به کسانی بشارت بهشت دادند که علاوه بر اطاعت از خویش، به ولایت علی بن ابی‌طالب نیز اقرار نمایند

---

۱. بارزترین تقابل حضرت رضا(علیه‌السلام) در این روایت متجلی شده است: «الْإِمَامُ وَاحِدُ دَهْرِهِ... امام یگانه روزگار خود است، کسی با او برابر نیست، جایگزین و مانندی ندارد و دانشمندی با او همسر نیست (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۱، ص۲۰۱).

(طوسی، ١٤١٤ق، ص٣٦٣-٣٦٤). همچنین حضرت رضا(ع) در تفسیر آیه «...فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیها...» (روم،۳۰/۳۰) با نقل روایتی از زین‌العابدین(ع)، پذیرش ولایت علی بن ابی‌طالب را نیز در شمار لوازم توحید شمردند (قمی، ١٤٠٤ق، ج٢، ص١٥٥).

٢-٢. تقابل با جریان خلافت از طریق مباحث مصداقی

حضرت رضا(ع) در این مرحله،[1] ابتدا تصور عامه مبنی بر موکول‌شدن انتخاب رهبر جامعه به زمانی مابعد از رحلت پیامبر(ص) را مردود شمردند. بر پایهٔ روایتی از ایشان، خداوند جان پیامبر(ص) را نگرفت مگر آن‌که دین را کامل گردانید. سپس به آیهٔ «...الْیوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِینَكُمْ...» (مائده، ۳/۵) تمسک جسته و در کنار معرفی امامت به عنوان عنصر تمام‌کننده دین، نصب امیرالمومنین(ع) را به زمان حیات پیامبر(ص) بازگرداندند (کلینی، ١٣٦٥ش، ج١، ص١٩٩). در گام دوم، اشتباه دیگر غیر شیعیان مبنی بر واگذاری انتخاب خلیفه از سوی پیامبر(ص) به امت را محل تردید قرار داده، و با دلایلی بطلان آن را اثبات کردند (ر.ک: ابن شعبه حرانی، ١٤٠٤ق، ص٤٣٧). همچنین با اشاره به آیات ۵۹ سورهٔ نساء و ۵۵ سورهٔ مائده و همچنین حدیث غدیر خم[2] و روایت منزلت[3]، جانشین رسول الله(ص) را علی(ع)

---

۱. شاید یکی از دلایل ورود حضرت رضا(ع) به مسائل مصداقی، سودجویی عباسیان از مبانی امامت شیعی برای تقویت‌بخشی به مشروعیت خود بوده باشد. انتخاب وصف «امام الهدی» از سوی مأمون در همین راستا بوده است (Cooperson, 2000, P67؛ برای مشاهده بازتاب شعری ر.ک: ابوهلال عسکری، ۱۴۱۹ق، ص۱۱۹؛ برای تحلیل ر.ک: لاپیدوس، ۱۳۷۶ش، ج۱، ص۱۸۷؛ نیز میرحسینی، ۱۳۹۲ش، ص۲۴۰-۲۴۱).

۲. حدیث غدیر با عبارات «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِی مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَ اخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ وَ انْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ» در *صحیفة الرضای* منسوب به آن حضرت نیز آمده است (صحیفة الرضا، ۱۴۰۶ق، ص۶۴).

۳. حدیث منزلت، تشبیه جایگاه پیامبر(ص) و علی(ع) به موسی(ع) و هارون(ع) است با دو گونه نقل

ادامه در صفحه بعد

دانستند (ابن بابویه، ۱٤۰۳ق، ج۲، ص٤۷۸-٤۷۹). نیز با یادکرد آیهٔ «...الْیوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ...» (مائده، ۳/۵) صراحتاً به نصب امیرالمومنین علیه‌السلام توسط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اشاره نمودند (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص۲۱۷). صریح‌تر از موارد پیشین، روایتی است که نام تک‌تک امامان از ابتدا تا انتها بیان می‌شود (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۲۵۱).

در پایان درخور توجه و شایان دقت است که بدانیم چنان مسأله امامت برای حضرت رضا علیه‌السلام اهمیت داشت که به‌عنوان مهم‌ترین گفتمان آن حضرت شناخته شده (میرحسینی، ۱۳۹۱ش، ص۳۷-٤۵) و آن جناب به عنوان امامی که بیشترین نقش را در تئوریزه کردن علنی امامت شیعی داشت معرفی شده است (بشارتی، ۱۳۸۲ش، ص۱٤).[۱]

بحث تشبیه و تنزیه

در حیطهٔ مباحث کلامی در عصر متقدم، بخشی از مسائل مورد منازعه به دو حوزهٔ تشبیه و تنزیه مرتبط بود، مسائلی که در کتب کلامی تحت عنوان کلی‌تر توحید درمی‌آیند.[۲] در توصیف از خداوند نزد مجسمه یا مشبهه،

«أَمَا تَرْضَی أَنْ تَکُونَ مِنِّی بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَی» و «أنت منی بمنزلة هارون من موسی» که در جوامع حدیثی شیعه و اهل‌سنت ضبط شده است (زید بن علی، بی‌تا، ص۴۰۸؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج۴، ص۲۰۹).

۱. مهم‌ترین شواهد تئوریزه کردن علنی امامت را در اظهار نگرانی‌های اصحاب به محضر حضرت رضا علیه‌السلام از خوف بر جان ایشان می‌توان مشاهده نمود (از محمد بن سنان: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج۴، ص۳۳۹؛ از صفوان بن یحیی: مفید، ۱۴۱۳ق الف، ج۲، ص۲۵۵). در هر دو گزارش احساس خطر از خلافت عباسی بابت علنی کردن امامت و گفت‌وگو درباره آن مشاهده می‌شود. افزون بر آنچه گذشت، گستره اقدام علنی امام چنان بود که حتی به گوش دشمنان نیز رسیده بود. از همین رو «یحیی بن خالد برمکی» ادعای امامت حضرت را نزد هارون برده، وی را به مبارزه با ایشان تهییج نمود (طبرسی، بی‌تا، ص۳۲۵).

۲. از دیدگاه حضرت رضا علیه‌السلام مسائل کلامی مرتبط با خداوندگار چنان اهمیت دارد که توحید را نصف

ادامه در صفحه بعد

خداوند به مخلوقاتش تشبیه شده و صفاتی انسان‌وار دارد که از مهم‌ترین آنها داشتن جسم است (بغدادی، ۲۰۰۳م، ص۲٦٥). همچنین برپایۀ گزارش‌های کتب فرقه‌شناختی، گروه‌هایی از آنان معتقد بودند خداوند بر عرش جای داشته، پاها بر کرسی نهاده و اعضا بدن دارد (مشکور، ۱۳۷۲ش، ص۳۹۰). در کرانۀ مقابل تنزیه‌گرایان قرار داشتند که در صورت افراطی آن به «نفی صفات» و به اصطلاح «تعطیل» شناخته می‌شدند. جهم بن صفوان (وفات ۱۲۸ق) شاخص‌ترین فردی بود که پیش از حضرت رضاؑ افکار خود را در این زمینه گسترانده بود (شهرستانی، ۱۳٦٤ش، ج۱ ص۹۷). وی به جهت گریز از تشبیه، حتی اطلاق واژۀ شیئ را بر خداوند نمی‌پسندید (نک: اشعری، ۱٤۰۰ق، ص۱۸۱).

دیدگاه کلامی مذهب امامیه با هر دو جریان مخالف بود،[۱] از این رو امام رضاؑ به تقابل با آنها برآمدند. البته شایان ذکر است به دلیل گسترۀ بالای قول به تشبیه، بسامد مخالفت با این دیدگاه بیش از باور به تعطیل است. از این رو حضرت رضاؑ ساختار و نظام توحید را بر نفی هرگونه تحدید باری‌تعالی دانستند چرا که عقل هرگونه محدودی را مخلوق می‌شمارد (مفید، ۱٤۱۳ق ب، ص۲٥۳). در ادامه هرگونه اظهارنظر در مورد کیفیت، علت، محدوده زمانی و مکانی و سرانجام خداوند را خطا دانستند (همان، ص۲٥٥). به اینها باید علاوه کرد نیایشی به صورت «یا من لا شبیه له و لا مثال له»، که در آن تشبیه و تمثیل نفی شده است (ابن‌طاووس، ۱٤۱۱ق، ص۳٥). نیز آن حضرت با نقل روایتی از رسول خداﷺ مشبهه را ظالم و غیر عارف به خداوند معرفی نمودند (ابن بابویه، ۱۳٥۷ش، ص٤۷؛ نیز برای مشرک خواندن و برائت از آنان به ترتیب ر.ک: حلی، ۱٤۰۸ق، ص۲۹۷؛

دین برشمردند (صحیفة الرضا، ۱۴۰۶ق، ص۵۲؛ ابن بابویه، ۱۳۵۷ش، ص۶۸).

۱. امام صادقؑ به صراحت در این باره فرمودند: «لَابُدَّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِیلِ وَ التَّشْبِیه... باید از عقیده تعطیل و تشبیه خودداری کرد» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۱، ص۸۴-۸۵).

ابن‌بابویه، همان‌اثر، ص۱۲٤–۱۲٥).

گفتنی است بخش قابل ملاحظه‌ای از سخنان حضرت در این گفتمان، به تفسیر و تأویل آیات و روایاتی اختصاص داشت که برداشت‌های تشبیه‌گونه از آن ارائه شده بود. به عنوان نمونه مشبهه واژهٔ «عرش» در *قرآن* کریم را شاهدی بر تجسیم خداوند می‌پنداشتند، که حضرت به آیات مورد نظر اشاره کرده و آن را به علم و قدرت تفسیر نمودند (کلینی، ۱۳٦٥ش، ج۱، ص۱۳۱) تا هرگونه برداشت جسمانی از آن منتفی گردد. از همین دست می‌توان به آیات «وَ یبْقی وَجْهُ رَبِّک» (الرحمن، ۲۷/٥٥) و «کُلُّ شَیءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه» (القصص، ۸۸/۲۸) اشاره کرد که در آن فهم عامه از آیه را از آن سبب که برای خداوند چهره‌ای قائل شده نقد کرده، آن را به دیدار انبیاء و حجج الهی تفسیر نمودند (ابن بابویه، ۱۳٥۷ش، ص۱۱۸). افزون بر این امام رضا(ع) در پاسخ به پرسشی دربارهٔ جسم داشتن خدا، با تمسک به آیهٔ ۱۹ سورهٔ انعام خداوند را دارای جسم دانستند اما جسمی که مانند اجسام دیگر نیست (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۳٥٦).[1] بدین ترتیب، بر این نکته تأکید شده است که شیئ انگاشتن خداوند به معنای تشبیه او به مخلوقات و جای‌دادن او در شمار محسوسات نیست. حضرت علاوه بر تقابل، به آسیب‌شناسی نیز روی آورده و یکی از عوامل گسترش قول به تشبیه را جعل روایات دانستند[2] چرا که وجود اخباری مشهور در فضای

---

۱. بر پایه نقلی حضرت رضا(ع) صورت‌بندی هشام بن حکم یعنی «شیء لا کالاشیاء و أنّ الأشیاء بائنة منه» را تأیید نمودند (کشی، ۱۳۴۸ش، ص۲۸۴–۲۸۵).

۲. حسین بن خالد به امام گفت: «مردم ما را به تشبیه و جبر نسبت می‌دهند و این به دلیل روایات منقول از آباء شماست. امام در جواب فرمودند: یاابن خالد! آیا روایات آباء من پیرامون تشبیه و جبر فزون‌تر است یا آنچه در این زمینه از خود پیامبر(ص) روایت شده است؟ گفتم: آنچه از رسول خدا(ص) نقل شده. امام فرمودند: پس باید بگویید رسول خدا قائل به تشبیه و جبر بوده است! در حالی‌که ایشان این کلمات را به زبان نیاورد بلکه به دروغ به او نسبت داده‌اند. پس بگویید آباء من نیز چنین چیزی نفرموده‌اند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۱۴۲–۱۴۳).

شیعه و اهل سنت یاری‌رسان دیدگاه آنان بود.

از سوی دیگر حضرت رضا علیه السلام تنزیه محض را مورد نقد قرار داده و به عبارتی تعطیل را به اندازهٔ تشبیه نگران‌کننده دانستند. به عنوان نمونه، حضرت نفی‌کنندهٔ صفات خداوند را به‌مانند کسی دانستند که ذات او را منکر شود (عطاردی، ١٤٠٦ق، ج١، ص٤١). همچنین با جمله «لَا تَحُدُّهُ الصِّفَات» و بیان این نکته که اثبات صفات، موجب تحدید خداوند نمی‌شود، به مهم‌ترین مبنای معطله نقد وارد کردند (ابن بابویه، ١٣٧٨ق، ج١، ص١٥١). افزون بر این آن حضرت صفات الهی را عین ذات دانسته و معقتد بودند محال است صفات خداوند غیر از ذات او باشد. در روایتی از «حسین بن خالد» آمده است: «از حضرت رضا علیه السلام شنیدم: خداوند همیشه عالم، قادر، حی، قدیم، شنوا و بینا بوده است. عرض کردم: بعضی می‌گویند، خداوند همیشه با علم، عالم بوده و با قدرت، قادر بوده و با حیات، زنده بوده و با قدم، قدیم بوده و با شنوایی، شنوا بوده و با بینایی، بینا بوده است، که حضرت فرمودند: هرکس به چنین سخنی معتقد باشد، به همراه خدا به خدایان دیگری قائل شده است. سپس فرمودند: خداوند همیشه به ذات خود عالم قادر، حی، قدیم، شنوا و بینا بوده است» (ابن بابویه، ١٣٥٧ش، ص١٤٠؛ ابن شهر آشوب، ١٣٢٨ش، ج١، ص٥٦–٥٧).[1]

در خاتمه باید به روایتی اشاره کرد که در صورت پذیرش انتساب، حضرت رضا علیه السلام خود به جریان‌شناسی طیف‌های فرق اسلامی در مسأله تشبیه و تجسیم پرداختند. بر پایهٔ این نقل اعتقاد مردم دربارهٔ اوصاف خداوند به سه دسته تقسیم شده است: اثبات از طریق تشبیه (مَذْهَبُ إِثْبَاتٍ بِتَشْبِيهٍ)، نفی (مَذْهَبُ النَّفْی) و اثبات بدون تشبیه (مَذْهَبُ إِثْبَاتٍ بِلَا تَشْبِيهٍ) که حضرت دو مذهب اول را جایز ندانسته، سومی را بر طریق صواب دانستند

۱. گفته امام در تقابل با باور معتزله است که بین صفات ذات و صفات افعال تمایز قائل بوده و معتقد بودند نباید صفات ذات به خداوند نسبت داده شود (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص۵۰۸).

(ابن بابویه، همان‌اثر، ص۱۰۱؛ ابن طاووس، ۱۳٦۳ش، ص۱۳۹-۱٤۰).

۳. مبحث جبر و اختیار

مسأله جبر[1] و اختیار[2] از جمله مسائلی است که از عصر صحابه مورد توجه بوده و با گسترش منازعات کلامی از اواخر سدۀ دوم هجری روی به صورت‌بندی نهاد و به مبنایی تعیین‌کننده در تمایزات اعتقادی مبدل شد. هرچند نخستین قائلان به جبر و اختیار در سدۀ اول هجری می‌زیستند (برای مشاهده شواهد ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۱ش الف، ص۹۸) اما تکوین نظریۀ جبر در اواسط سدۀ دوم توسط جهم بن صفوان (دینوری، ۱٤۰۵ق، ص۲۰) و نظریۀ اختیار توسط واصل بن عطاء (شهرستانی، ۱۳٦٤ش، ج۱ ص٦۱) در قالب دستگاه‌هایی کلامی به‌وجود آمدند. بدین ترتیب، در زمان امام رضا علیه‌السلام دوگان جبر و اختیار به عنوان یک گفتمان رایج درآمده بود.

از آنجا که نتیجۀ باور به جبر آن خواهد بود که انسان‌ها نسبت به انجام افعال مجبورند (بیهقی، ۱٤۲۱ق، ص۷۸)، حضرت رضا علیه‌السلام به مقابلۀ جدی با آن برآمدند از جمله آن‌که قائل به جبر را کافر دانستند (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج۲،

۱. منظور از جبرگرایی، ایمان به این مسأله است که هر خیر و شری از خداست و او آن را همچنان که واقع می‌شود، مقدر فرموده است. مجبره معتقدند باید افعال را از بندگان نفی کرده، به پروردگارش نسبت دهیم (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج۵، ص۹۱).

۲. در برابر مجبره، قدریه قرار دارد، گروهی که خداوند را خالق امور اکتسابی انسان‌ها و اعمال حیوانات نمی‌داند (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص۹۴). جرجانی در *التعریفات* خود می‌نویسد: «قدریه کسانی هستند که گمان می‌کنند بنده آفریدگار فعل خویش است، و کفر و معاصی را به تقدیر خدای تعالی ندانند» (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص۷۵). به نظر می‌رسد مفوضه نیز مترادف این تعریف از قدریه باشد، هرچند برخی بدون ذکر دلیل، آنها را یکی از گروه‌های قدری دانسته‌اند (ملطی، ۱۴۱۳ق، ص۱۲۶). گفتنی است تفویض به معنای واگذاری تدبیر جهان و امر رزق و روزی به رهبران دینی نیز به کار می‌رفته است (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص۲۳۸) که عده‌ای از شیعیان نیز در انتساب به آن مفوضه نامیده می‌شدند (سعد بن عبدالله اشعری، ۱۳۶۰ش، ص۱۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق ج، ص۱۳۳-۱۳۴) اما مقصود در اینجا، مفوضه در میان اهل سنت است که همان معنای پیش‌گفته را دارد.

ص۳۰۹). در روایتی دیگر راوی از اجبار بندگان بر انجام گناه سؤال می‌کند که حضرت آن را رد کرده، آن را موکول به اختیار انسان‌ها دانستند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۱۲٤). امام در ادامه با استناد به سخن امام صادق(ع) فرمودند: «هرکس گمان کند خداوند بندگانش را بر گناهان اجبار می‌نماید و آنها را به آنچه نمی‌توانند مکلف می‌کند، از قربانی‌اش نخورید و شهادتش را نپذیرید؛ پشت سرش نماز نخوانید و چیزی از زکات به او ندهید» (همانجا). گفتمان جبرگرایی چنان گسترده بود که حتی برخی شیعیان را نیز مجذوب خود کرده بود. این مسأله از گزارش «احمد بن ابی نصر بزنطی» برمی‌آید، جایی که او شیعیان را در مسأله جبر و تفویض بر دو عقیده دانست که حضرت رضا(ع) به احمد فرمودند: «بنویس: بسم الله الرحمن الرحیم، علی بن حسین(ع) گفت خداوند می‌گوید: هر آنچه نیکی به تو رسد، از خداست و هر آنچه گناه و بدی به تو رسد، از خودت است» (کلینی، ۱۳٦٥ش، ج۱، ص۱۵۹-۱٦۰).

از سوی دیگر نتیجهٔ اعتقاد به قدر آن بود که خداوند تدبیر و قدرت و در یک کلام قضا و قدر خود را از بندگانش برداشته و هیچ‌گونه دخالتی در اعمال آنها ندارد. این تفکر که به نوعی خلع قدرت از خدا بود و با توحید افعالی و فاعلیت واجب تعالی منافات داشت، از منظر حضرت رضا(ع) پذیرفتنی نبود. از این رو با نام بردن از قدریه، اعتقاد آن‌ها را نادرست دانسته و برداشت صحیح از قضا و قدر را با تفصیل تبیین نمودند (کلینی، ۱۳٦٥ش، ج۱، ص۱۵۷-۱۵۸). همچنین آن حضرت نحوهٔ استدلال قدریه به آیهٔ «... إنَّ اللَّهَ لا یغَیرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یغَیرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ...» (الرعد، ۱۱/۱۳) را نادرست شمرده و با استناد به تتمهٔ آیه و همچنین آیهٔ ۳٤ سورهٔ هود به تبیین دیدگاه صحیح اقدام نمودند (حمیری، ۱٤۱۳ق، ص۳۵۸-۳۵۹). افزون بر موارد یاد شده فرمودند: «خدای تعالی، با غلبه مورد عصیان و نافرمانی قرار نمی‌گیرد و بندگانش را در ملک خویش به حال خود وا نمی‌گذارد. او مالک و صاحب اختیار هر چیزی است که به تملک بندگانش درآورده است و قادر بر هر

چیزی است که بندگانش را بر انجام آن توانایی داده است» (ابن بابویه، ۱۳۵۷ش، ۳٦١؛ *الاختصاص*، ١٤١٣ق، ص١٩٨).

شایان توجه است دیدگاه شیعه در مسأله جبر و اختیار قبل از حضرت رضاﷺ ـ به‌خصوص از سوی امام صادقﷺ و با عبارت مشهور «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین» (ابن ابی جمهور، ١٤٠٥ق، ج٤، ص١٠٩) ـ بیان شده بود، با این وجود با روایاتی مواجهیم که تبیین جملهٔ فوق از امام هشتم درخواست شده است (ر.ک: ابن بابویه، ١٣٧٨ق، ج١، ص١٢٤). آن حضرت در توضیح «امر بین الامرین» فرمودند: «یعنی راه باز است که آنچه خدا دستور داده انجام دهند و آنچه نهی شده ترک کنند» (همانجا). باز سائل از رابطهٔ اراده و مشیت الهی با فعل انسان پرسش کرد که حضرت فرمودند: «ارادهٔ خدا در طاعات، دستور و رضایت خدا بر فعل آن و یاری بندگان در انجام آن است. همچنین مشیت او در معاصی، نهی کردن و خشم از ارتکاب آن و همچنین عدم یاری بندگان است» (همانجا). بر پایه روایتی دیگر حضرت رضاﷺ خداوند را به مانند کسی دانسته که فرد دیگری را از گناه بازمی‌دارد که در صورت انجام فعل منهی، به پای فرد ناهی نوشته نمی‌شود (همان‌اثر، ص٣٦٢). بنابراین مکتب اهل‌بیت بر این باور است که نه دیدگاه جبریه صحیح است و نه دیدگاه قدریه و مفوضه، بلکه انسان را موجودی صاحب اختیار می‌داند که ارادهٔ او در طول ارادهٔ خداوند قرار دارد، نه در عرض آن (برای اطلاع بیشتر ر.ک: عسکری، ١٣٨٢ش، ج٢، ص٤٣٥-٤٤١).

مسأله دیگری که نقطهٔ پیوند دو بحث کلامی «عدل الهی» و «تکلیف» است، وضعیت اطفال کفار در قیامت است. بر پایهٔ آنچه کتب فرقه‌شناختی ادعا می‌کنند «بشر بن معتمر» و پیروانش مشهور به «بشریه» تعذیب غیرمکلفان کافر را جایز می‌دانستند (ر.ک: اشعری، ١٤٠٠ق، ص٥٥٦). امام رضاﷺ که این باور را با عدل الهی ناسازگار می‌دانستند، تعذیب اطفال به‌واسطهٔ گناه پدران‌شان را منتفی اعلام کردند (ابن بابویه، ١٣٧٨ق، ج٢، ص١٢٥).

۴. مباحث ایمان

گفتمان دیگری که تضارب آراء فراوانی در قرون متقدم اسلامی به همراه آورد، مسائل پیرامون رابطه اسلام و ایمان است که اثر خود را بیش از همه در موضوع مرتکب کبیره نشان داد. مسأله ایمان از سدهٔ نخست هجری از سوی خوارج با نظریهٔ افراطی کفر فاسق طرح شد (برای مشاهدهٔ دلایل خوارج ر.ک: تفتازانی، ۱٤۰۷ق، ص۷۳). در مقابل، نظریه‌های ارجائی[۱] بر ثابت‌بودن ایمان فرد مذکور اصرار داشتند، زیرا معتقد بودند ایمان حقیقتی است که با عمل افزونی و کاستی نمی‌پذیرد.[۲] در این میانه دیدگاه بینابین که به «منزلهٔ بین المنزلتین» مشهور گشت، فرد خاطی را نه کافر می‌دانست و نه مؤمن، بلکه از مفهوم سومی به نام «فاسق» برای نام‌گذاری استفاده کرد (ر.ک: بغدادی، ۱۹۹۲م، ص۱۸؛ ملطی، ۱٤۱۳ق، ص۳۰).[۳] در دیدگاه میانه، ایمان دارای درجات و قابل زیادت و نقصان در نظر گرفته شد.[٤]

---

۱. به جای استفاده از لفظ مفرد مرجئه از نظریه‌های ارجائی استفاده شد چرا که دیدگاه‌های متعددی از آنان موجود است. در مقابل گروه‌های افراطی مرجی که معتقد بودند با تحقق ایمان، هیچ معصیتی زیان‌بار نخواهد بود و مؤمن با ارتکاب هیچ عصیانی مستوجب دوزخ نخواهد بود (ملطی بدون اشاره به نام قائل آن به مرجیان نسبت داده است ر.ک: ملطی، ۱۴۱۳ق، ص۳۵)، دیدگاه‌های معتدل نیز وجود داشت (ابوعبید، ۱۴۰۳ق، ص۳۱).

۲. برخی معتقدند مرجئه به انگیزهٔ پرهیز از مواضع افراط و تفریط در زندگی فردی، عمل را با همهٔ ارزش آن، جدا از حقیقتی به نام ایمان می‌شمردند و بدون آن‌که به عاصی وعده بهشت دهند، او را مؤمن و برادر دینی دیگر افراد جامعه می‌شمردند. نظریهٔ ارجاء با این شکل آن، می‌توانست در آن روزگار پرآشوب، بدون آن‌که مردم را در بعد اخلاق فردی به فساد خواند، در بعد اجتماعی آنان را برگرد محور «برادری ایمانی» و «ولایت» گرد هم آورد (پاکتچی، ۱۳۹۱ش ب، ص۳۸).برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ خاستگاه اندیشهٔ ارجاء و طیف‌های متعدد آن ر.ک: همو، ۱۳۷۷ش، ج۸، ص۴۲۲-۴۲۳).

۳. برخی چهار صورت‌بندی فرق اسلامی درباره مرتکب کبیره را این چنین طبقه‌بندی کرده‌اند: کافر، منزلهٔ بین المنزلتین، فاسقِ منافق، مؤمنِ فاسق به ترتیب دیدگاه‌های خوارج، معتزله، حسن بصری، امامیه و اشاعره (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۸۹).

۴. برای مشاهده اقوال مختلف در این مسأله ر.ک: ابن منده، ۱۴۲۲ق، ص۱۴۷.

قرائن حاکی از آن است که امام رضاعلیه‌السلام با هیچ‌یک از اقوال کرانه‌گرای خوارج و مرجئه موافق نبودند. در مقابل، روایات رضوی به گونه‌ای است که می‌توان بر پایهٔ آن مدعی شد حضرت به دیدگاه میانه باور داشتند. ایشان با نقل روایتی از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، ایمان را مشتمل بر معرفت و اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل به وظائف دانستند[1] (ابن بابویه، ١٤٠٣ق، ج١، ص١٧٨–١٧٩).[2] در روایتی دیگر که مؤید دیدگاه میانه است، ایمان ذومراتب دانسته شده که در صورت صبرپیشگی و مدارا با مردم کامل می‌شود (کلینی، ١٣٦٥ش، ج٢، ص٢٤١). افزون بر آنچه گذشت، حتی ایمان قسیمی برای دیگر درجات کمال انسانی در نظر گرفته شده، به شکلی که این درجات از اسلام شروع شده، به ایمان می‌رسد و مراتب تقوی و یقین در مراحل بعدی قرار می‌گیرد (حمیری، ١٤١٣ق، ص٣٥٤–٣٥٥). این روایت با جداکردن ایمان و اسلام و مطرح کردن این نظریه که اسلام اعم از ایمان است، نوعی نظریهٔ میانی پی‌جویی شده است. این برداشت در روایت صریحی از آن حضرت نقل شده است: «أنّ الإسلام غیر الإیمان، و کلّ مؤمن مسلم، و لیس کلّ مسلم مؤمن» (ابن بابویه، ١٣٧٨ق، ج٢، ص١٢٥). نکتهٔ جالب توجه آن‌که حضرت در ادامه سارق، شارب خمر و قاتل را هنگام ارتکاب گناهان مؤمن ندانستند (این مطالب در قالب احادیثی از رسول الله، مورد استناد مخالفان مرجئه بود ر.ک: ابن قتیبه، بی‌تا، ص١٢؛ شاطبی، ١٤٢٠ق، ص٥١١.). بنابراین باید چنین

---

۱. اهمیت سخن حضرت با مراجعه به کتب ملل و نحل افزون‌تر می‌شود. ابن حزم افراطیان مرجئه را دو دسته می‌داند. گروهی که پیرو محمد بن کرام بودند، و ایمان را تنها «القول باللسان» می‌دانستند و گروهی دیگر که ایمان را «العقد بالقلب» برمی‌شمردند (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۱۴۲) که امام رضاعلیه‌السلام دیدگاه هر دو آنها را مردود شمردند.

۲. این حدیث به نقل از اباصلت هروی و در حضور اصحاب حدیث اهل سنت و شخص اسحاق بن راهویه ـ از اساتید بخاری ـ روایت شده است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۴۴۹)، به همین دلیل حدیث فوق با بسامد بالایی در منابع اهل سنت به نقل از حضرت رضاعلیه‌السلام دیده می‌شود (ر.ک: ابن ماجه، بی‌تا، ج۱، ص۲۵–۲۶؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج۱۰، ص۳۴۱؛ صفدی، ۱۴۲۰ق، ج۱۹، ص۲۵۲).

تحلیل کرد که حضرت رضاعلیه‌السلام ضمن تأیید مضمون احادیث نبوی در سلب ایمان از مرتکب کبیره، دایرهٔ اسلام را موسع‌تر از دایره ایمان در نظر گرفته و مرتکب کبیره را مستحق تکفیر ندانستند.

همچنین گفتنی است برخی از اخبار منقول از حضرت در خصوص عبادات و اجتناب از محارم در بردارنده مضامینی است که در صورت بازخوانی در بافت مباحث مرجئه، می‌تواند به معنای مخالفت با مرجئه و دخیل دانستن عمل در تحقق ایمان تلقی گردد، هر چند مستقیماً در مقام مقابله با مرجئه بیان نشده باشد. در این باره به‌خصوص باید به روایت مشهور به «محض الاسلام» اشاره کرد که در ابتدا لزوم باور به توحید، نبوت و امامت گوشزد شده، به‌دنبال آن ادای فرائض و مستحبات دینی و دوری از گناهان آمده است (ر.ک: ابن شعبه حرانی، ١٤٠٤ق، ص٤١٥-٤٢٣). نگارش آثاری تحت عنوان «*کتاب الایمان*»، و «*الرد علی المرجئة*» از سوی اصحاب امام رضاعلیه‌السلام (نجاشی، ١٤٠٧ق، ص٣٠٧؛ طوسی، بی‌تا، ص١٢٤) نشان از تقابل شیعیان آن حضرت با دیدگاه‌های مخالف است.

به‌عنوان فرعی از مسأله ایمان باید به وضعیت اخروی مرتکب کبیرهِ توبه‌ناکرده اشاره کرد که معتزله و خوارج به جاودانگی وی در آتش قائل بودند (برای مشاهدهٔ دلایل ر.ک: ایجی، ١٣٢٥ق، ج٨، ص٣٠٣-٣٠٤). هنگامی‌که عدم بخشش مرتکب کبیره در قیامت نزد امامعلیه‌السلام مطرح شد، ایشان با استناد به آیه «...إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ...» (رعد، ٦/١٣) فرمودند: «قرآن بر خلاف باور معتزله نازل شده است» (ابن بابویه، ١٣٥٧ش، ص٤٠٦؛ ابن شهرآشوب، ١٣٢٨ش، ج٢، ص٨٥).

۵. گفتمان خلق قرآن

از دیگر مسائل پرحاشیه در تاریخ علم کلام قرن دو و سه هجری موضع‌گیری دربارهٔ قدم یا خلق قرآن است. در یک کرانه گروه‌هایی چون جهمیه (نک: دارمی، ١٤١٦ق، ص١٩٨-١٩٩) و معتزله قرار داشتند که به

خلق قرآن گرایش داشتند.[1] آنان بر این باور بودند که قـرآن از جـنس کـلام است و چون هر چیزی غیر از خداوند مخلوق اسـت، بـالتبع قـرآن نیـز در شمار مخلوقات جای می‌گیرد (قاضی عبـدالجبار، ۱۹٦۵م، ج۷، ص۲۰۸). در مقابل، گروه‌هایی چون اصحاب حدیث بودند کـه بـر غیرمخلـوق بـودن آن اصرار می‌ورزیدند (ابن قتیبه، بـی‌تـا، ص۲۲). هرچنـد جانبـداری مـأمون از نظریهٔ خلق قرآن (ابن‌کثیر، ۱٤۰۷ق، ج۱۰، ص۳٤۹) و تفتیش عقاید در ایـن زمینه ـ که به جریان محنت مشهور است[2] ـ مربوط به زمانی پس از شهادت حضرت رضاست، اما بحث‌های کلامی آن در زمان حیات امام هشتم وجـود داشته است.

آنچه از روایات موجود برمی‌آید، حضرت رضا (علیه‌السلام) مسلمانان را از طـرح چنین مسائل اختلاف‌برانگیز برحذر می‌داشتند، چنان‌کـه وقتـی «ریّـان» نـزد حضرت آمد و از دیدگاه ایشان دربارهٔ قرآن سؤال کرد، امام آن را «کلام الله» خوانده، تجاوز از این دیـدگاه را ضـلالت دانسـتند[3](ابـن بابویـه، ۱۳٦۲ش، ص٥٤٦). نیز در پاسخ به خالق یا مخلوق‌بودن قرآن فرمودند: «لَیسَ بِخَالِقٍ وَ لَا مَخْلُوق» (همو، ۱۳۵۷ش، ص۲۲۳). بازگفت این دیدگاه از قول امام باقر (علیه‌السلام) از سوی «هشام مشرقی» در محضر حضرت رضا (علیه‌السلام) نشان می‌دهد این دیدگاه قبلاً از سوی ائمه پیشین صورت‌بندی شده بود[4] (کشی، ۱۳٤۸ش، ص٤۹۰).

۱. در منابع نام جعد بن درهم در کنار جهم بن صفوان به عنوان نخستین قائلان به مخلوق بـودن قـرآن آمده است (نک: دارمی، ۱۴۱۶ق، ص۲۱).

۲. شکنجه و حبس احمد بن حنبل (وفات ۲۴۱ق) در اثر مخالفت با خلق قرآن از مشـهورترین وقـایع دوره محنت است (ابن المرتضی، بی‌تا، ص۱۲۵).

۳. این مطلب را می‌توان در سیره فرزندزاده ایشان نیز مشاهده کرد. ابوالحسـن الثالـث (علیه‌السلام) نامـه‌ای بـه شیعیان خود در شهر بغداد نوشته، شیعیان خود را از ورود به فتنه جدال در قرآن برحذر داشتند، جدالی که امام سائل و مجیب را گرفتار بدعت دانستند (ابن‌بابویه، ۱۳۵۷ش، ۲۲۴).

۴. روایات مشابهی از حضرت صادق (علیه‌السلام) نیز نقل شده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج۹، ص۹۱)، اما برخی با تمسک به روایتی دیگر مبنی بر حادث بودن کلام (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۱، ص۱۰۷) بـه نـوعی دیـدگاه

ادامه در صفحه بعد

۶. جریان خوارج

از دیگر گروه‌هایی که در زمان امام رضاعلیه‌السلام حضور داشته و نباید از آن غافل بود، «محکمه یا حروریه» هستند که امروزه بیش از همه به «خوارج» نام بردارند.[۱] منشأ خوارج که به دیدگاه سیاسی ـ کلامی خاصشان در جنگ صفین بازمی‌گردد، پس از سرکوب و کشتار به شرق و غرب جهان اسلام پناه بردند. شمال آفریقا، منطقه سیستان و شرق خراسان و نواحی جنوبی شبه جزیرهٔ عربستان مهم‌ترین مراکز تجمع این گروه بوده است. خارجیان که از همان ابتدا با بنی‌العباس بنای ناسازگاری گذارده بودند،[۲] قیام‌های مختلفی شکل دادند[۳] که یکی از مهم‌ترین آنها خروج «حمزه بن آذرک» (شورش: ۱۷۹–۲۱۳ ق) بود، قیام رو به تزایدی که هارون‌الرشید خود برای مقابله با آن وارد عمل شد (*تاریخ سیستان*، ١٣٦٦ش، ص١٦٢). از دیگر نشانه‌های نفوذ خوارج آن است که «هشام بن سالم» و «صاحب‌الطاق» پس از درگذشت امام صادق‌علیه‌السلام، یکی از مذاهب موجود برای گرایش به آن را حروریه [خوارج] برشمردند (کلینی، ١٣٦٥ش، ج١، ص٣٥١؛ در گزارشی دیگر: صفار، ١٤٠٤ق، ج١، ص٢٥٢). با این توضیحات، مواجهه ائمه شیعه با خوارج امری مورد انتظار است،[٤] مسأله‌ای که حداقل یک مورد در

ایشان را به سمت حادث بودن سوق داده‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۱ش الف، ص۹۷).

۱. برخی ریشه جریان محکمه را در تعالیم زهدگرای عراق ـ به ویژه کوفه ـ می‌دانند که در امور فردی بر عبادت‌ورزی و دنیاپرهیزی و در حیات اجتماعی بر اقامه حق و امر به معروف تکیه داشتند (پاکتچی، ۱۳۷۷ش، ج۸، ص۴۱۹).

۲. به عنوان نمونه می‌توان به عدم بیعت رهبر خوارج خراسان به نام «شیبان بن سلمه» با ابومسلم (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج۷، ص۲۷۶) و به قتل رساندن «طلحه بن رزیق آلینی» مأمور خراج هرات (سمعانی، ۱۳۸۲ق، ص۸۱) اشاره کرد. آنقدر نفوذ خوارج در شرق ایران زیاد بود که ابومسلم نیشابور را سرزمین خوارج می‌دانست (طبری، ۱۳۸۲ق، ج۸، ص۴۴۸–۴۴۹).

۳. برای مشاهده این قیام‌ها در پهنه شرق جهان اسلام ر.ک: مفتخری، ۱۳۷۹ش، ص۱۶۰–۱۶۵.

۴. به عنوان نمونه گفت‌وگوی امام باقرعلیه‌السلام با «نافع بن ازرق» رهبر یکی از گروه‌های خارجی ر.ک:

ادامه در صفحه بعد

زندگانی حضرت رضاﷺ گزارش شده است. در زمان ولایت‌عهدی حضرت رضاﷺ، فردی خارجی نزد حضرت آمد تا از چرایی پذیرش ولایت‌عهدی مأمون سؤال کند و در صورت عدم اقناع، قصد داشت حضرت را با دشنه زهرآلودی که پنهان کرده بود به شهادت رساند. امامﷺ ابتدا از علم غیب خود استفاده کرده و از دشنه مخفی شده او خبر داده، سپس افزون بر اشاره به سیرهٔ یوسف نبیﷺ در تصدی وزارت مصر، به اجباری بودن پذیرش ولایت‌عهدی نیز اشاره کردند (قطب‌الدین راوندی، ۱٤۰۹ق، ج۲، ص٧٦٦-٧٦٧).

۷. جریان زهد و تصوف

در کنار مذاهب کلامی باید به جریان زهد و تصوف اشاره کرد. تصوف در میان مسلمانان از زهد آغاز شد که شامل اعراض از دنیا و پرهیز از «مالابد» حیات بود. گرایش به این سبک از زندگی در زمان حیات پیامبرﷺ و صحابه نیز وجود داشت اما به دنبال گسترش فتوح و اموال به دست آمده از غنایم، اعراض از تنعم و تجمل بیش از پیش رخ نمود. افزون بر این سابقه، برخی مکتب خوف‌گرای بصره به پیشوایی حسن بصری (د۱۱۰ق) را زمینه‌ساز پیدایی صوفیه دانسته‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۱ش ب، ص۵۰-۵۱)[1] که با ویژگی‌هایی چون تأکید بر عبادت‌ورزی، اجتناب از کوشش برای دنیا، انزوا گزیدن از عامه مردم و پرهیز از مزاح و تأکید بر حزن از دیگر سبک‌های زندگی فاصله می‌گرفت (نک: ابن سعد، ۱۹۰٤م، ج۷(۱)، ص۱۲۰،۱۱۷-۱۲۵؛ ابونعیم، ۱۳۵۱ق، ج۲، ص۱۳۱ به‌بعد). به شکل افراطی‌تر کسانی چون

کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۸، ص۳۴۹-۳۵۱.

۱. گرچه تعالیم اخلاقی برخی از اصحاب حدیث همچون سفیان ثوری از نظر دور ندانسته شده است (همان، ص۵۱).

رابعه عدویه به گونه‌ای از رهبانیت گراییدند که زهد آنان گاه به حد آزارهای جسمی نیز می‌رسید (پاکتچی، همانجا).[۱]

در تحلیل از جریان غالب بر زهاد و صوفیان سدهٔ دوم هجری ـ یعنی معاصران حضرت رضا(ع) ـ آمده است که آنان کمال و سعادت را در زندگی بی‌تعلق می‌دانستند (شمس، ۱۳۸۷ش، ص۴۰۸-۴۰۹)، به همین دلیل عباس بن هلال شامی نزد حضرت رضا(ع) آمده و گزارش می‌کند عده‌ای در زندگی خود، خوراک نامطبوع و پوشیدنی‌های زبر انتخاب کرده تا بدین وسیله به خشوع نائل آیند؛ که حضرت با استناد به آیه «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (الاعراف، ۳۲/۷) و سیرهٔ حضرت یوسف(ع) عملکرد آنها را نکوهش کردند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۲، ص۱۵-۱۶). بر پایهٔ روایتی دیگر، در خراسان عده‌ای از صوفیان در محضر امام(ع) لب به اعتراض گشوده، گفتند: «مأمون، امامت و ولایت را به تو داد و آن حق کسی است که غذای زبر بخورد و پشم بپوشد و بر الاغ سوار شود و به عیادت مریض رود، ولی شما لباس فاخر پوشیده‌ای». که حضرت در جواب، به عملکرد یوسف پیامبر(ص) اشاره کردند که هم غذای مرغوب تناول می‌کرد و هم قبای دیبای مطلا بر تن نموده، بر مسند آل فرعون تکیه می‌کرد (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج۲، ص۳۱۰). در ادامه با اشاره به عدم حرمت لباس و طعام از سوی خدا، آنچه از امام انتظار می‌رود را عدالت، صداقت، و وفای به عهد دانستند (همانجا).

افزون بر این زهدگرایان افراطی پا فراتر نهاده، حتی پذیرش ولایت‌عهدی را در تناقض با زهد دانستند (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ص۷۲) که

---

۱. نگارش کتاب‌هایی با عناوینی چون «الزهد» مانند *کتاب الزهد* ابن مبارک مروزی (وفات ۱۸۱ق)، یا آثاری همچون «*کتاب ذم الدنیا*» و... نشان از گفتمان رایج زهد و تصوف در آن دوران دارد (برای مشاهده اسامی زهاد و صوفیان متقدم به همراه سیاهه‌هایی از عناوین آثارشان ر.ک: ابن ندیم، بی‌تا، ص۲۳۶-۲۳۸).

حضرت ضمن اشاره به اجباری‌بودن پذیرش، به زندگانی یوسف نبی علیه‌السلام اشاره کردند که وی نیز از سر ضرورت، خزانه‌داری عزیز مصر را پذیرفته بود (ابن بابویه، بی‌تا، ج۱، ص۲۳۹). همچنین در روایتی دیگر، فردی بر امام وارد شد و از مشاهدهٔ لباسی گران‌قیمت بر تن ایشان شکوه کرد، که حضرت با اشاره به آیهٔ ۳۲ سورهٔ اعراف، وی را به عبادت و نهی از حرص بر رزق توصیه کردند (ابن ابی الحدید، ١٤٠٤ق، ج۷، ص۲۵۹-۲٦٠).[1] در پایان شایان توجه است که هرچند در روایاتی منسوب به حضرت علیه‌السلام، برائت از صوفیان درخواست شده (قمی، ١٤١٤ق، ج۲، ص۵۷) و/یا ادعای تصوف، نمودی از خدعه یا نشانهٔ جهالت و حماقت برآورد شده است (حرعاملی، ١٤٠٠ق، ص۳۱)، اما برخی از برای حضرت رضا علیه‌السلام، سهم بزرگی در تحولات پسین عرفان و تصوف قائل شده‌اند (نصر، ۱۳۸۷ش، ج۱۵، ص۳۹٦).

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین فرق اسلامی در قرون دو و سه شکل گرفته و/یا به سمت ساخت‌مندی حرکت می‌کردند. از این رو حضرت رضا علیه‌السلام با مهم‌ترین جریان‌ها و مباحث کلامی و فکری در تعامل بوده و در غالب گفتمان‌های رایج ورود کرده و دیدگاه‌های شیعهٔ امامیه را تبیین می‌نمودند. مباحث مربوط به خلافت و امامت، تشبیه و تنزیه، مسأله جبر و اختیار، خلق قرآن و

۱. البته روایاتی دیگر، نشان از زندگی زهدمآبانه حضرت دارد. به‌عنوان نمونه، گزارش‌هایی از پوشیدن لباس خشن و نشستن بر حصیر و پلاس در منابع روایی درج شده است (ر.ک: ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج۴، ص۳۶۰). در نگاه نخست، این دو دسته روایات دوگانه به نظر می‌آیند اما عبارتی در کتب روایی، در جمع این دو دسته اخبار، راهگشا است. در پایان روایات گروه دوم که بر زندگانی زهدگونهٔ حضرت اشاره دارد، عبارت «حتی إذا برز للناس تزین لهم» آمده که نشان می‌دهد امام در زندگی شخصی خود، حیات زاهدانه‌ای در پیش گرفته بودند اما هنگامی‌که در اجتماع حاضر می‌شدند، لباس‌های متناسب و فاخر بر تن می‌نمودند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۷۸). نمونه این رفتار در سیره امام صادق علیه‌السلام نیز گزارش شده است (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۶، ص۴۴۲).

همچنین تعریف ایمان و جایگاه مرتکب کبیره از مهم‌ترین گفتمان‌های کلامی آن عصر به شمار می‌رفت که مواضع حضرت رضا(علیه السلام) در همهٔ آنها برای ما به یادگار مانده است. افزون بر این، گاه خوارج و طیف‌های زهدگرا و صوفی‌منش نیز در تعامل‌های آن حضرت به چشم می‌آیند. یک جمع‌بندی از موضع امام رضا(علیه السلام) در تعامل با مذاهب متنوع و رقیب در عصر خود آن حضرت، عبارت از آن است که امام(علیه السلام) با حفظ استقلال فکری، غالباً دو کرانهٔ رقیب را در موضع افراط و تفریط دیده و به دنبال نوعی میانه‌روی و اعتدال بوده‌اند. آنچه در مسأله تکلیف، ایمان و خلق قرآن از رهگذر روایات رضوی به ما رسیده، گواه این مسأله است. افزون بر این در مواردی که باوری را بر حق می‌دیده و با آنچه نزد اصحاب مذاهب مختلف می‌یافته، خود به کرانه‌ای میل کرده و از همگی آن مذاهب فاصله گرفته است. مقابله با گفتمان خلافت و پاره‌ای از باورهای خوارج و صوفیان نمونه‌ای از این دست است.

منابع

۱. *قرآن* کریم.
۲. *صحیفة الرضا* (ع)(١٤٠٦ق)، منسوب به امام رضا(ع)، مشهد: کنگره جهانی امام رضا(ع).
۳. آمدی، سیف الدین (١٤٢٣)، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره: دار الکتب.
٤. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (١٤٠٤)، *شرح نهج البلاغة*، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۵. ابن ابی جمهور احسائی (١٤٠٥ق)، *عوالی اللآلی*، قم: انتشارات سیدالشهداء.
٦. ابن المرتضی، احمد بن یحیی(بی تا)، *طبقات المعتزلة*، بیروت: دار المکتبه الحیاه.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی (١٣٦٢ش)، *الأمالی*، تهران: انتشارات کتابخانه اسلامیه.
۸. همو (١٣٥٧ش)، *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۹. همو (١٤٠٣)، *الخصال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۰. همو (١٣٧٨ق)، *عیون أخبار الرضا* (ع)، بی‌جا: انتشارات جهان.
۱۱. همو (١٤١٣ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین
۱۲. ابن جوزی، ابوالفرج (١٤١٢ق)، *المنتظم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. ابن حزم اندلسی (١٤١٦ق)، *الفصل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
١٤. ابن خلدون، عبدالرحمان (١٤٠٨ق)، *تاریخ*، به‌کوشش خلیل شحاده، بیروت: دارالفکر.
۱۵. ابن شعبه حرانی، حسن (١٤٠٤)، *تحف العقول*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
١٦. ابن شهرآشوب مازندرانی (١٣٢٨ش)، *متشابه القرآن*، بی‌جا: انتشارات بیدار.
۱۷. همو (١٣٧٩ق)، *مناقب آل أبی طالب* (ع)، قم: مؤسسه انتشارات علامه.
۱۸. ابن طاووس، سید علی (١٣٦٣ش)، *فرج المهموم*، قم: منشورات الرضی.
۱۹. همو (١٤١١ق)، *مهج الدعوات*، قم: دار الذخائر.
۲۰. ابن قتیبه، عبدالله (بی‌تا)، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (١٤٠٧ق)، *البدایة و النهایة*، بیروت: دارالفکر.

۲۲. ابن ماجه، محمد بن یزید (بی‌تا)، *سنن*، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر.
۲۳. ابن منده اصفهانی، محمد بن یحیی (۱٤۲۲ق)، *الایمان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲٤. ابن ندیم (بی‌تا)، *الفهرست*، به‌کوشش رضا تجدد، بی‌جا: بی‌نا.
۲۵. ابوعبید قاسم بن سلام (۱٤۰۳ق)، *الایمان*، به‌کوشش محمد ناصرالدین البانی، بیروت: المکتب الاسلامی.
۲٦. دینوری، ابومحمد کاتب (۱٤۰۵ق)، *الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه و المشبهه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۷. ابونعیم اصفهانی، احمد (۱۳۵۱ق)، *حلیة الاولیاء*، قاهره: مطبعة السعادة.
۲۸. ابوهلال عسکری(۱٤۱۹)، *الصناعتین*، بیروت: مکتبه عنصریه.
۲۹. الاختصاص (۱٤۱۳)، منسوب به شیخ مفید، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
۳۰. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمة*، تبریز: مکتبه بنی‌هاشمی.
۳۱. اشعری، ابو الحسن (۱٤۰۰)، *مقالات الاسلامیین*، ویسبادن: فرانس شتاینر.
۳۲. ایجی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، به‌کوشش بدالدین نعسانی، قم: شریف رضی.
۳۳. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱٤۰۱)، صحیح، بیروت: دارالفکر.
۳٤. بشارتی، علی‌محمد (۱۳۸۲ش)، *میهمان‌آسمانی، تجزیه و تحلیل زندگی سیاسی حضرت رضا*، تهران: سوره مهر.
۳۵. بغدادی، عبد القاهر (۲۰۰۳)، *اصول الایمان*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۳٦. همو (۱٤۰۸ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: دار الجیل/دار الافاق.
۳۷. همو (۱۹۹۲)، *الملل و النحل*، بیروت: دار المشرق، چاپ سوم.
۳۸. بیهقی، ابو بکر (۱٤۲۱)، *القضاء و القدر*، ریاض: مکتبه العبیکان.
۳۹. پاکتچی، احمد (۱۳۷۷ش)، «اسلام: اندیشه‌های کلامی در سده نخست هجری»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر موسوی بجنوردی، ج۸، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
٤۰. همو (۱۳۹۱ش الف)، «امام صادق علیه السلام و تدوین عقاید جعفری» در مجموعه

*مبانی و روش اندیشه علمی امام صادق*ع، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.

۴۱. همو (۱۳۹۱ش ب)، «شرایط علمی و فرهنگی در عصر امام صادق(ع) و بستر شگل گیری مذهب جعفری»، در مجموعه *ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق*ع، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.

۴۲. *تاریخ سیستان* (۱۳٦٦ش)، مولف مجهول، به‌کوشش ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله خاور.

۴۳. تفتازانی، سعدالدین (۱٤٠٧ق)، *شرح العقائد النسفیة*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.

٤٤. *تفسیر امام حسن عسکری*(ع) (١٤٠٩)، منسوب به امام عسکری(ع)، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی.

٤٥. جرجانی، میرسیدشریف (١٤١٢ق)، *التعریفات*، تهران: ناصر خسرو.

٤٦. جمیلی، رشید (١٣٨٥)، *نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام در قرن۳ و٤ هجری*، ترجمه آیینه‌وند، تهران: سمت.

٤٧. حرعاملی، محمد بن حسن (١٤٠٠)، *الاثنا عشریة فی الرد علی الصوفیة*، قم: اسماعیلیان.

٤٨. حلی، رضی‌الدین علی بن یوسف (١٤٠٨ق)، *العدد القویة*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.

٤٩. حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (بی‌تا)، *قرب الإسناد*، تهران: انتشارات کتابخانه نینوی.

٥٠. خطیب بغدادی، احمد بن علی (١٤١٧ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

٥١. دارمی، ابوسعید (١٤١٦ق)، *الرد علی الجهمیة*، به‌کوشش بدر بن عبدالله کویت: دارابن اثیر.

٥٢. ذهبی، محمد (١٤١٣ق)، *تاریخ الاسلام*، به‌کوشش عمر عبدالسلام، بیروت: دارالکتاب العربی.

٥٣. زیدان، جرجی (١٩٥٨م)، *تاریخ التمدن الاسلامی*، قاهره: بی‌نا.

٥٤. زید بن علی (بی‌تا)، *مسند*، بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاه.

۵۵. سبحانی، جعفر (۱٤۲۵ق)، *رسائل و مقالات*، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه‌السلام.
٥٦. سعد بن عبد الله اشعری (۱۳٦۰ش)، *المقالات و الفرق*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۷. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۸۲ش)، *الأنساب*، بـه‌کوشـش عبـدالرحمان الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائره المعارف الاسلامیه.
۵۸. شاطبی، ابواسحاق (۱٤۲۰ق)، *الاعتصام*، بـه‌کوشـش محمـود طعمـه، بیـروت: دارالمعرفه.
۵۹. شمس، محمدجواد (۱۳۸۷)، «تصوف، سده‌های ۱-۲ق»، *دایره‌المعارف بـزرگ اسلامی*، ج۱۵، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
٦۰. شهرستانی، محمد بن عبـدالکریم (۱۳٦٤ش)، *الملـل و النحـل*، قـم: الشـریف الرضی.
٦۱. صفار، محمد بن حسن (۱٤۰٤ق)، *بصائر الدرجات*، قم: مکتبة آیةالله المرعشی.
٦۲. صفدی، خلیل بن ایبک (۱٤۲۰ق)، *الوافی بالوفیـات*، بیـروت: داراحیـاءالتراث العربی.
٦۳. طبرسی، احمد بن علی (۱٤۰۳)، *الإحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
٦٤. طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، *اعلام الوری*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
٦۵. طبری، عمادالدین (۱۳۸۳ق)، *بشارة المصطفی*، نجف: کتابخانه حیدری.
٦٦. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، *الإستبصار*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
٦۷. همو (۱٤۱٤ق)، *الأمالی*، قم: انتشارات دارالثقافه.
٦۸. همو (بی‌تا)، *الفهرست*، نجف: المکتبه المرتضویه.
٦۹. عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۲ش)، *نقش ائمه در احیـای دیـن*، تهـران: مرکـز فرهنگی انتشارات منیر.
۷۰. عطاردی، عزیزالله (۱٤۰٦ق)، *مسـند الإمـام الرضـا علیه‌السلام*، مشـهد: آسـتان قـدس رضوی.
۷۱. علوی، سهراب (۱۳۷۹)، *امام رضا در رزمگاه ادیان*، قم: جمکران.
۷۲. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر*، تهران: چاپخانه علمیه.
۷۳. غزالی، ابوحامد (۱٤۰۹ق)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷٤. فیض کاشانی، ملامحسن (۱٤۰٦)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امیر المؤمنین.

۷۵. قاضی عبدالجبار (۱۹٦٥م)، *المغنی*، قاهره: الدار المصریه.
۷٦. قطب‌الدین راوندی، سعید (۱٤۰۹ق)، *الخرائج و الجرائح*، قم: موسسه امام مهدی (عج).
۷۷. قلقشندی، احمد بن علی (بی‌تا)، *صبح الأعشی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۸. قمی، شیخ عباس (۱٤۱٤)، *سفینة البحار*، تهران: اسوه.
۷۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱٤۰٤)، *تفسیر*، قم: دارالکتاب.
۸۰ کشی، محمد بن عمر (۱۳٤۸ش)، *رجال*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۸۱ کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳٦٥ش)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۸۲ گوتاس، دیمیتری (۱۳۸۰)، *فکر یونانی، فرهنگ عربی: زمینه‌های اجتماعی سیاسی نهضت ترجمه در خلافت عباسی*، ترجمه فرهاد مشتاق صفت، تهران: کتاب روز.
۸۳ لاپیدوس، آیرامارووین (۱۳۷٦ش)، *تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم*، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۸٤ ماوردی، ابوالحسن (بی‌تا)، *الأحکام السلطانیة*، قاهره: دارالحدیث.
۸٥ مجلسی، محمدباقر (۱٤۰٤ق)، *بحار الانوار*، بیروت: موسسه الوفاء.
۸٦ مشکور، محمدجواد (۱۳۷۲ش)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۸۷ مفتخری، حسین (۱۳۷۹ش)، *خوارج در ایران تا اواسط قرن سوم هجری*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۸۸ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱٤۱۳ق الف)، *الإرشاد*، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
۸۹ همو (۱٤۱۳ق ب)، *الأمالی*، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
۹۰. همو (۱٤۱۳ق ج)، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، قم: کنگره شیخ مفید.
۹۱. ملطی، ابوالحسن (۱٤۱۳ق)، *التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع*، قاهره: مکتبه مدبولی.
۹۲. میرحسینی، یحیی (۱۳۹۱ش)، «گفتمان‌های غالب در اندیشه امام رضا (علیه السلام)»، در *مجموعه مقالات برگزیده جشنواره بین‌المللی امام رضا (علیه السلام)*، به‌کوشش علی شریفی، تهران: بنیاد امام رضا (علیه السلام).

۹۳. همو (۱۳۹۲ش)، «مبانی مشروعیت سیاسی در منظومه فکری حضرت رضا(علیه‌السلام)»، در مجموعه *آموزه‌های سیاسی امام رضا(علیه‌السلام)*، بجنورد: انتشارات بیژن یورد.
۹٤. نجاشی، احمد بن علی (۱٤۰۷)، *رجال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۹۵. نصر، سیدحسین (۱۳۸۷)، «تصوف، اصول و مبانی»، *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج۱۵، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
۹٦. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغیبة*، تهران: مکتبه الصدوق.
97.Cooperson, Michael (2000), *Classical Arabic Biography: The Heirs of Prophets in the Age of al-Mamun,* Los Angeles: Cambridge University Press.

۲۱

امام رضا(علیه‌السلام) در میراث زیدیه

یحیی میرحسینی[۱]

زندگی‌نامهٔ امام رضا علیه‌السلام در کتب زیدیه[۲]

در کتب تراجم، انساب و تاریخ زیدیه و گاه در شمار آثار کلامی آنان از زندگی‌نامهٔ علی بن موسی الرضا علیه‌السلام سخن به میان آمده است که بعضاً مطابق با دیدگاه‌های شیعهٔ امامیه بوده و در برخی موارد اختلاف‌هایی به چشم می‌خورد. سال تولد آن حضرت مطابق با مشهورترین گزارش‌ها، ۱٤۸ هجری قمری آمده است (قاسم رسی، ۱٤۱۹ق، ص۷۰) اما در برخی سال‌شمارها سال ۱٥٦ق ضبط شده است (محمد بن ابراهیم، بی‌تا، ص٦۳). در کتاب *مطلع البدور* علاوه بر سال ۱٥٦، به‌عنوان قول ضعیف‌تر، سال ۱٥۳ نیز به چشم می‌خورد (ابن ابی‌الرجال، بی‌تا، ج٤، ص۳۲٥). در آثار

---

۱. دانشجوی دوره دکتری دانشگاه امام صادق علیه‌السلام Y.Mirhoseini@gmail.com

۲. علت توجه و علاقهٔ زیدیه به علی بن موسی الرضا علیه‌السلام و برخی اطلاعاتی که با عنوان این پژوهش هم‌خوانی دارد، در همین مجموعه و با نام مناسبات دوسویه امام رضا علیه‌السلام و جریان‌های زیدیه تدارک شده است.

نسب‌شناختی زیدیه چهار فرزند به نام‌های حسن[1]، حسین، علی و موسی از برای حضرت رضا(ع) نام برده شده‌اند (ابوعلامه، بی‌تا، ص۱۱۸).[2]

آنچه بیشتر در منابع زیدیه در ارتباط با زندگی حضرت رضا(ع) بازتاب یافته، اطلاعات مربوط به شهادت و علت آن است. تقریر زیدیه از وفات امام رضا(ع) به مانند دیدگاه غالب در امامیه است چرا که آنان نیز معتقدند آن حضرت با حیلهٔ مأمون مسموم و به شهادت رسیدند (شهاری صنعانی، ١٤٢٣ق، ص٢٦٣؛ هادی بن ابراهیم الوزیر، بی‌تا، برگ ٧٦٤٥؛ عبدالله بن حمزه، بی‌تا، ص٥٩).[3] این مطلب در فصل بعض المحن التی جرت علی آل البیت از کتاب المنصوربالله نیز آمده است (المنصوربالله، ١٤٢٢ق، ج١، ص١٤٧؛ برای بازتاب این مطلب در اشعار زیدیه ر.ک: مؤیدی، بی‌تا الف، ص٥٢–٥٣[4]).[5] یکی از علمای زیدی به نام ابن صلاح شرفی انگیزهٔ مأمون را ملامت اطرافیانش بابت اعطای ولایت‌عهدی عنوان کرده است (ابن صلاح شرفی، ١٤١٥ق، ج٢، ص٣٧٥). در توضیح این مطلب آمده است مهم‌ترین انگیزه مأمون در به شهادت رساندن حضرت رضا(ع)، مخالفت‌های جدی

۱. نکته قابل توجه آن‌که در منابع زیدیه احادیثی از وی نقل شده است (ر.ک: الهادی لدین الله الحسن بن یحیی، بی‌تا، ص۷۷).

۲. حال آن‌که در منابع غیرزیدی از دو فرزند یاد می‌شود (ابن ابی‌ثلج، ۱۴۱۰ق، ص۱۰۹؛ ابن حزم، ۱۴۱۸ق، ص۶۱).

۳. البته برخی از زیدیان به اشتباه شهادت امام رضا(ع) را در زمان هارون و در سمی می‌دانند که یحیی بن خالد در انگور یا رطب تعبیه کرده بود (المتوکل علی‌الله، ۱۴۲۴ق، ص۵۰۰). اگرچه در سطر پیش از آن از امام موسی کاظم(ع) یاد می‌کند که ممکن است نسخه‌نویسان مطالب را جا به جا کرده و چنین اشتباهی به‌وجود آمده باشد.

۴. ومأمونُهُم سمَّ الرِّضَا وابنَ جعفرٍ .... محمداً الصوامَ فالخطبُ فاجعِ
باءوا بقتل الرضا من بعد بيعته .... وأبصروا بعض يومٍ رشدهم وعموا

۵. قابا مقایسه است با نظر برخی از مورخان اهل سنت که وفات امام را طبیعی و ناگهانی می‌دانند: ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج۶، ص۳۵۱؛ ابن عبری، ۱۹۹۲م، ص۱۳۴. گاه این نظر اهل سنت بر زیدیان نیز اثرگذاشته است: ر.ک: ابن ابی الرجال، بی‌تا، ج۴، ص۳۲۷.

عباسیان به خصوص برادرش معتصم با واگذاری ولایت‌عهدی به یک علوی بوده است (عباس محمد زید، ۱۴۲۲ق، ص۵۴). همچنین حسین بن بدرالدین هدف مأمون از به نکاح درآوردن دخترش به امام رضا(ع) را مقدمه‌چینی برای به شهادت رساندن آن حضرت دانسته است (ابن بدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص۴۶۴). در این میان اشاره به شهادت امام رضا(ع) در کتاب *البدر المنیر* قابل توجه است. مؤلف کتاب به هنگام تفسیر آیه قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبی (شوری، ۲۳/۴۲) در مقام پاسخ به کسی برمی‌آید که واژهٔ قربی را در مورد تمامی نزدیکان پیامبران ـ ونه پیامبر اسلام(ص) ـ دانسته است. وی در ردّ این دیدگاه به این مطلب تمسک می‌کند که تنها قومی که نسبت به اهل بیت پیامبر خود ظلم کردند، مسلمانان بوده‌اند؛ سپس برای اثبات گفتهٔ خود، به ذکر مصادیقی اشاره می‌کند که یکی از آنها شهادت امام رضا(ع) به دست مأمون است (الهادوی، بی‌تا، ص۳۰۰-۳۰۱).

نسبت دادن شهادت امام رضا(ع) به مأمون از سوی زیدیان، به زمان بسیار متقدمی بازمی‌گردد چرا که خلیفه عباسی پس از شهادت امام رضا(ع)، نامه‌ای به عبدالله بن موسی بن عبدالله ـ از نوادگان امام مجتبی(ع) و دارای گرایش‌های زیدی ـ نوشت تا او را جانشین حضرت رضا(ع) کرده و با او به ولایت‌عهدی بیعت کند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص۴۹۸). اما عبدالله در پاسخ، به شهادت رساندن علی بن موسی الرضا(ع) را یادآور شد و اشاره کرد که نمی‌تواند او را بفریبد (همان‌اثر، ص۴۹۹؛ با اندکی اختلاف: مؤیدی، بی‌تا الف، ص۵۵).

در پایان به برخی از مدایح و القابی که به حضرت رضا(ع) نسبت داده‌اند اشاره می‌شود: الامام الحجة (قاسمی، بی‌تا، ج۲، ص۲۵۶)؛ من سادات العترة و اقمارها (محلی، بی‌تا ب، ص۸۱)؛ الإمام الأكبر الأعظم (شهاری صنعانی، ۱۴۲۳ق، ص۲۶۹)؛ کان من العلم و الفضل و الزهد و العبادة بحیث لم یکن فی عصره مثله (ابن ابی الرجال، بی‌تا، ج۴، ص۳۲۵)؛ أو کعلی ذی‌المناقب الرضا/ المدره الحبر بن موسی المرتضی (مؤیدی، بی‌تا الف، ص۵۳).

همچنین چهار لقب مشهور امام در کتب زیدیه رضـا، صـابر، رضـی و وفـی است (قاسم رسی، ۱٤۱۹ق، ص۷۰). در اینجا باید به نسـخهٔ زیـدی قصـیدهٔ دعبل خزاعی یعنی مدارس آیات الله اشاره کرد که در آن بیتی در مدح علـی بن موسی الرضا(ع) وجود دارد[1] (ابن مرتضی، بی‌تا، ص۱۵۳) که معمـولاً در منابع امامیه به چشم نمی‌خورد (به‌عنوان نمونه قس: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲٦۳–۲٦۵؛ حلـی، ۱٤۰۸ق، ص۲۸۳–۲۹۱؛ در مـوردی نـادر: اربلـی، ۱۳۸۱ق، ج۲، ص۳۲۳).

توجه به مضجع و زیارت حضرت رضا(ع)

از دیگر مطالبی که در ارتباط با امام رضا(ع) در منابع زیدیـه مـنعکس شـده، اشاره به مشهد آن جناب و احترام ویژه زیدیان به آن است. به‌عنـوان نمونـه در کتاب *الافادة فی تاریخ ائمة الزیدیة* به هنگام بحث از مدفن امیرالمـؤمنین علی(ع) و تلاش معاندان برای پنهان کردن آثار خاندان پیامبر، از اقدام مأمون در خاکسپاری حضرت رضا(ع) در کنار پدرش سـخن بـه میـان آورده، آن را نوعی حیله برای رفعت‌بخشی به هارون ارزیابی می‌کند. نویسنده در ادامه به منظور محقق نشدن این امر اشاره می‌کند که طوس از آن زمـان بـه بعـد بـه مشهد ـ به دلیل محل دفن امام رضا(ع) ـ تغییر نام پیدا کرده و کسی از دفـن هارون خبری ندارد (هارونی، ۱٤۱۷ق، ص٤۷). همچنین اشاره می‌شود اکثـر افرادی که وارد شهر مشهد می‌شوند قصد زیارت آن حضرت را داشته، حتی افراد غیرشیعه نیز به مضجع ایشان تبرک جسته و حـوایج خـود را در آنجـا طلب می‌کنند (همانجا). همچنین در آثار زیدیـه، از مقبـرهٔ امـام رضـا(ع) بـه مشهد شریف یاد شده و برخی از وقایع مرتبط با آن منعکس گردیده اسـت. به‌عنوان نمونه در رسالهٔ مربوط به ابوطالب یحیی بن حسـین هـارونی آمـده است که ترکـان در سـال ٦۲۰ بـر منطقـهٔ تحـت فرمـان محمـد بـن تکـش

۱. این بیت از این قرار است: عليُ بْنُ مُوسَى أَرْشَدَ اللَّهُ أَمْرَهُ / وَ صَلَّى عَلَيْهِ أَفْضَلَ الصَّلَوَات.

خوارزم‌شاه حمله‌ور شدند، مشاهد مشرفه از جمله مقبرهٔ امام رضاؑ در طـوس را تخریب کردند (مادلونـگ، ۱۹۸۷م، ص۳۲۱). نیـز در شـعر زیـر کـه شـاعری گرگانی به نام محمد بن احمد الوارق[1] از برای لیلی بن نعمان دیلمـی شـاهی[2] - سروده، او را به احترام و گرامی‌داشت مضجع حضرت رضاؑ دعوت می‌کند:

أصیب به آل الرسول فأصبـحوا　　خضوعاً و أمسی شعبهم متصدعاً
وأصبح جاراً للرّضی و ضریحه　　فأکرم بمثواه مَقیلاً و مَضجـــعاً[3]

در کنار جایگاه والای مشهد و مضجع آن حضرت، روایـات زیـادی در خصوص ثواب زیارت علی بن موسی الرضاؑ به چشم می‌خورد. به‌عنـوان نمونهٔ روایت نبوی زیر با بسامد بالایی در کتب زیدیه نقل شده است: ستلقی بضعهٔ منی بأرض خراسان لا یزورها مؤمن إلا أوجب اللّه له الجنـة، و حـرم جسده علی النار (قاسم بـن محمـد، ١٤٢١ق، ص١٩٨؛ ابـن صـلاح شـرفی، ١٤١٥ق، ج٢، ص٣٧٤؛ صلاح بـن احمـد، بـی‌تـا، ص١١؛ الهـادوی، بـی‌تـا، ص٧٨؛ محلی، بی‌تا ب، ص٨١[4]). همچنین روایتی دیگر به صـورت سـتلقی بضعة منّی بأرض خراسان ما زارها مکروب إلّا فرّج اللّه کربه، و لا مذنب إلّا غفر اللّه ذنبه در منابع زیدی بازتاب یافته است (ابن صلاح شـرفی، ١٤١٥ق، ج٢، ص٣٧٤–٣٧٥). قابل توجه آن‌که سخنی نیز از امام باقرؑ در ایـن بـاره نقل شده است: من زار قبر إبنی بطوس غفر اللّه له ما تقـدّم مـن ذنبـه، و إذا کان یوم القیامة نصب لـه منبـر بحـذا منبـر رسـول اللّـهﷺ (ابـن بدرالـدین، ١٤٢٢ق، ص٤٦٤). فارغ از موارد فوق سخنی نیز از خود حضرت رضاؑ به

۱. وی گرایش‌های شیعی داشته و اشعاری در مدح طالبیان سروده بوده است (صـفدی، ۱۴۲۰ق، ج۲، ص۲۷).

۲. وی یکی از سرداران سپاه اطروش بود که در جنگ با سامانیان در سال ۳۰۹ کشته شد (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج۳، ص۴۷۵؛ ابن اثیر وی را از سرداران فرزندان اطـروش دانسـته اسـت؛ ر.ک: ابـن اثیـر، ۱۳۸۵ق، ج۸، ص۱۲۴–۱۲۵).

۳. ر.ک: مادلونگ، ۱۹۸۷م، ص۵۰.

۴. برای مشاهده نقل این روایت از امیرالمؤمنینؑ ر.ک: ابن بدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص۴۶۳.

چشم می‌خورد که به رحلت خودشان بواسطه سم و دفنشان در منطقه‌ای غریب، به همراه فواید زیارتشان اشاره شده است: ألا و إنی مقتول بالسم ظلماً، و مدفون فی موضع غربة، من شدّ رحله إلی زیارتی استجیب دعاؤه، و غفر ذنبه (همان‌اثر، ص٤٦٤).

در کتاب *محاسن الازهار* شعری برای زیارت آن حضرت سروده شده است[1] و در *ینابیع النصیحة* اشاره شده که قبر علی بن موسی الرضا در طوس بسیار زیارت می‌شود (ابن بدرالدین، ١٤٢٢ق، ص٤٦٤). نیز ابن ابی الرجال در کتاب خویش قصیده‌ای از محمد بن منصور بالله عبدالله بن حمزه[2] نقل کرده که بیتی از آن تشجیع مخاطبان به زیارت امام رضاؑ است:

و زُر بطوس خیر[3] خیر الوری　　　و شرّ من یبعث فی المحشر[4]

بنابراین باید گفت زیدیه به زیارت حضرت رضاؑ توجه داشته‌اند هرچند بعد مسافت و مشکلات اقتصادی کمتر به آنها اجازه می‌داد به طوس بیایند. نکته پایانی آن‌که با توجه به مطالب فوق، باید در فهم روایتی از امام جوادؑ که در تعلیل برتری زیارت پدرشان بر سیدالشهداءؑ، به عدم زیارت امام رضاؑ از سوی غیرخواص اشاره شده[5]، تجدید نظر نمود. توضیح آن‌که برخی از شارحان این روایت، چنین نگاشته‌اند که تنها شیعه اثناعشریه به پابوس حضرت رضاؑ آمده و شیعیان دیگر از جمله زیدیه

---

١. اذا کنت تامل او ترتجی من الله فی حالتک الرضی/ فلازمه موده الی الرسول و جاوز علی بن موسی الرضی (محلی، بی‌تا ب، ص٨١-٨٢).

٢. شرح حالی از وی به دست نیامد اما پدر وی در شمار بزرگان زیدیه بوده است (صفدی، ١۴٢٠ق، ج١٧، ص٨٠)

٣. در نسخه‌ای دیگر به جای خیر، قبر نقل شده که به نظر می‌رسد صحیح‌تر باشد.

۴. ر.ک: ابن ابی الرجال، بی‌تا، ج٣، ص٢۴٨.

۵. عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍؑ جُعِلْتُ فِدَاکَ زِیَارَةُ الرِّضَا أَفْضَلُ أَمْ زِیَارَةُ أَبِی‌عَبْدِاللَّهِ الْحُسَیْنِ؟ فَقَالَ: زِیَارَةُ أَبِی أَفْضَلُ وَ ذَلِکَ أَنَّ أَبَاعَبْدِاللَّهِ یَزُورُهُ کُلُّ النَّاسِ وَ أَبِی لَا یَزُورُهُ إِلَّا الْخَوَاصُّ مِنَ الشِّیعَةِ (کلینی، ١٣۶۵ش، ج۴، ص۵٨۴؛ ابن قولویه، ١٣۵۶ق، ص٣٠۶-٣٠٧).

وقعی به آن نمی‌نهند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، پاورقی از سید مهدی لاجوردی، ص۲۶۱ به نقل از اللؤلؤه الغالیه). با توجه به مطالب فوق ـ یعنی اهمیت دادن زیدیه به زیارت حضرت رضا(ع) ـ یا باید زیدیان را در شمار خواص شیعه داخل کرد یا آن‌که سخن امام نهم را بر سالبه جزئیه حمل نمود. راهکار سوم پذیرش برداشت علامه مجلسی است. ایشان خواص شیعه را به کسانی که از فضیلت زیارت ایشان باخبرند تفسیر کرده است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج۹، ص۲۱۶).[1] راه حل چهارم از آن محدث معاصر، علی اکبر غفاری است. ایشان معتقد است در زمان صدور روایت، اکثر شیعیان در منطقهٔ عراق زندگی می‌کردند ولذا زیارت امام رضا(ع) مستلزم طی مسیر طولانی و تحمل مشقت فراوان بود ولذا تنها افرادی که از درجه ایمان بالایی برخوردار بودند به این کار همت می‌گماردند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۵۸۲). در جوامع روایی، حدیثی نقل شده که به زیارت کم علی بن موسی الرضا(ع) از سوی شیعیان اشاره دارد که عدم قید الخواص من الشیعة می‌تواند معاضد دو برداشت اخیر باشد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲۵۹).

۲. جایگاه دینی و علمی حضرت رضا(ع) از منظر زیدیه

۱-۲. فضایل علمی و دینی

در کتب زیدیه از امام رضا(ع) به‌عنوان یکی از علما و فضلای بنی الحسین یاد شده است (المتوکل علی الله، ۱۴۲۴ق، ص۵۰۸). نیز حسین بن بدرالدین (وفات ۶۶۳ق) فصلی از کتاب خود را به روایات مرتبط با فضیلت امام رضا(ع) اختصاص داده و پس از درج ۴ حدیث، آنها را نشان‌دهندهٔ فضیلت برجستهٔ آن حضرت می‌داند (ابن بدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص۴۶۴). همچنین شناخت زیدیه از اقوال و روایات امام رضا(ع) به حدی است که نویسندگان

---

۱. البته ایشان در دو اثر دیگرش، این وجه را به‌عنوان یکی از اقوال در نظر گرفته است؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۹، ص۳۹؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج۱۸، ص۳۱۲.

زیدی اشاره می‌کنند آراء و مذهب امام باقر علیه‌السلام را از طریق صحیح از علی بن موسی الرضا علیه‌السلام فرا گرفته‌اند (شهاری صنعانی، ۱٤۲۳ق، ص٤۱۷؛ المؤید بالله، ۱٤۲۱ق، ج۱، ص٤۱؛ جرموزی، بی‌تا، ج۲ ص۲۲٥). همچنین آن حضرت از لحاظ علم، فضیلت و کمال در عصر خود منحصر به فرد به شمار آمده، و یک شیخ حدیثی تمام عیار معرفی شده است (قاسمی، بی‌تا، ج۲، ص۲٥٦). در مقابل این دیدگاه‌ها، مدعای عجیب نویسنده‌ای زیدی قرار دارد که سه امام شیعه یعنی امام صادق علیه‌السلام، امام کاظم علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام را در شمار زاهدانی دانسته که از تدریس، روایت و فتوا دوری می‌جستند! (دامغانی، بی‌تا، ص۳۷).

از منظر دیگر صاحب *الجوهرة الخالصة* امام رضا علیه‌السلام را جزء اوتاد اهل بیت معرفی کرده، کرامات و مقاماتی را به ایشان منتسب دانسته است؛ سپس در مقام مقایسه برآمده، صوفیانی چون سقطی، فضیل و جنید را موجد آنها نمی‌داند (همان‌اثر، ص۲۳[1]). همچنین در کتب تراجم زیدی، امام رضا علیه‌السلام در شمار سرسلسلهٔ اقطاب صوفی یاد شده‌اند. به‌عنوان نمونه یحیی بن مهدی بن قاسم بن مطهر الحسینی ـ از علمای زیدیهٔ یمن ـ به هنگام ذکر سلسلهٔ طریق ذکر تهلیل به رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله از معروف کرخی یاد می‌کند، کسی که ذکر خود را علاوه بر داود طائی، از امام رضا علیه‌السلام دریافت کرده است (المؤید بالله، ۱٤۲۱ق، ج۲، ص۱۸۸، ج۳، ص۱٤۳؛ نیز: الهادی الی الحق، بی‌تا، ص۲۱۸؛ یحیی بن مهدی، بی‌تا، ص۱٤۱) .[2]

---

۱. البته وی در کنار نام حضرت رضا علیه‌السلام، از امام زین العابدین علیه‌السلام، صادقین علیهما‌السلام، امام موسی کاظم علیه‌السلام، عبدالله بن حسن و فرزندان وی نیز نام می‌برد. مؤلف این مطلب را در نقد جهال صوفیه که در سلوک خود به اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله توجهی ندارند بیان کرده است (همانجا).

۲. در منبعی دیگر آمده است که معروف سلسله سند طریق الی الله و اسناد ذکر خالص را از امام رضا علیه‌السلام دریافت کرده است (مؤیدی، بی‌تا ب، ج۲، ص۹۸).

۳-۲. اکتسابی دانستن علم امام رضاؑ

در پاره‌ای از کتب زیدیه، افرادی نام برده می‌شوند که امام رضاؑ از آنها علومی را فراگرفته است. به‌عنوان نمونه گفته شده که آن حضرت از یحیی بن عبدالله بن الحسن بن الحسن مطالبی را آموخته است (شهاری صنعانی، ١٤٢٣ق، ص٢٥٤)[1]. در موضعی دیگر این ادعا مطرح شده که امام رضاؑ از اولاد عبدالله بن حسن مطالبی را دریافت نموده است (همان‌اثر، ص٢٦٣). در کتاب *الجداول الصغری* نیز فهرستی ارائه شده که حضرت رضاؑ از آنها روایت نقل کرده است: علاوه بر پدر و اعمام حضرت، ابن ابی رافع و نصر بن علی الجَهضَمی (قاسمی، بی‌تا، ج٢، ص٢٥٦) و الربیع حاجب الدوانیق[2] (همان‌اثر، ج١، ص٤٠٢).

۳. دیدگاه زیدیه دربارهٔ رویکردهای سیاسی امام رضاؑ

۱-۳. کوشش برای کاستن فاصلهٔ سیاسی امام رضاؑ از مبانی زیدیه

در کتاب *حقائق المعرفة*، خاندان رسول اللهﷺ ـ با تعبیر اهل بیت ـ به دو گروه تقسیم شده‌اند. گروه اول کسانی هستند که معتقد به قیام بوده و به خود دعوت کرده باشند (برای مشاهده اسامی آنها ر.ک: المتوکل علی الله، ١٤٢٤ق، ص٤٨١-٤٩١). در مقابل، گروه دوم اهل قیام نبوده، اما مخالفتی هم

---

۱. صنعانی امام رضاؑ را در کنار قاسم بن ابراهیم، دو داعی یحیی بن عبدالله ـ در زمانی که وی در زندان هارون الرشید وفات کرد ـ معرفی می‌کند. شاید ذکر وی به‌عنوان استاد امام رضاؑ از این لحاظ بوده باشد (شهاری صنعانی، ۱۴۲۳ق، ص۲۶۳).

۲. نام وی عیسی بن روضه پرده‌دار منصور دوانیقی (یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۳۸۹؛ مسعودی، بی‌تا، ص۲۹۶) و صاحب کتابی در حوزه امامت است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص۲۹۴؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص۲۶۷). وی نه تنها اولین نگارنده شیعی در حوزه کلام، بلکه به‌عنوان نخستین مسلمان در این زمینه به شمار آمده است (امین، بی‌تا، ج۱، ص۱۳۴؛ صدر، بی‌تا، ص۶۵) هرچند برخی با اذعان به ثقه و صدوق بودن، او را غیرشیعه دانسته‌اند (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص۳۳۴).

با قیام و جهاد نداشته‌اند (همان‌اثر، ص۴۹۷)[1]. مؤلف کتاب، امام رضا(ع) را در شمار طبقه دوم قرار می‌دهد (همانجا). نظیر چنین توجیهی در مورد افعال دیگر ائمه(ع) هم مشاهده می‌شود. به‌عنوان نمونه صاحب *الحکمة الدریة*، امام محمد باقر(ع)، فرزندش جعفر(ع) و پیروان آنها را عامل به ستر دانسته و معتقد است چون آنان در زبان صادق و حقگو بوده‌اند، نزد خداوند متعال عذرشان پذیرفته خواهد شد! (المتوکل علی الله، بی‌تا، ص۴۷). در اثری دیگر از زیدیه اقامهٔ نماز با خلیفه عباسی و به تزویج درآمدن فرزند حضرت با دختر مأمون در شمار افعالی آمده که هرچند متابعت از سلطان است، ولی موالات ظالمان به شمار نمی‌آید[2] (محمد بن الوزیر، بی‌تا، ص۳۷۱ به نقل از *الرسالة المخرسة لاهل المدرسة*). وی در اثر دیگرش، این فعالیت‌ها را نرمش و تعاملی با حکام جور می‌داند که مصلحت‌های خاصی در ورای آن نهفته است (برای توضیحات بیشتر ر.ک: محمد بن الوزیر، ۱۹۹۴م، ج۸، ص۲۰۴). همچنین گزارشی نقل می‌شود که امام رضا(ع) پیش از ولایت‌عهدی می‌دانستند خلافت به ایشان نمی‌رسد (ابن ابی الرجال، بی‌تا، ج۴، ص۳۲۷) تا هرگونه احتمال نزدیکی به بنی عباس منتفی گردد.

البته ناگفته نماند که گاه در متون زیدیه، امام رضا(ع) به‌عنوان شخصیتی همسو با افکار آنها معرفی می‌شود. بارزترین شاهد آن است که امام رضا(ع) را یکی از داعیان یحیی بن عبدالله (وفات ۱۹۳ق) دانسته‌اند (شهاری صنعانی، ۱۴۲۳ق، ص۲۶۳) یا مسوری سه نسل از اولاد امام صادق(ع) را ـ که بالطبع علی بن موسی الرضا نیز در آن جای می‌گیرد ـ معتقد به باورهای زید بن علی می‌داند (مسوری، بی‌تا، ص۲۶۱). همچنین احمد بن سلیمان (وفات ۵۶۶ق)، علی بن موسی الرضا را یکی از شرکت‌کنندگان در گردهم-

---

۱. وی سه عامل را در عدم قیام گروه دوم مؤثر می‌داند: ۱)عدم اعوان و انصار؛ ۲)خوف از اشرار؛ ۳)برآورده کردن اهداف و حاجات خود از طریق یاران خود در دستگاه اموی و عباسی (همانجا).

۲. وجه پذیرش این سخن این چنین بیان شده است: افعال ظهوری ندارد پس تأویل آنها ممکن است.

آیی کوفه ـ در منزل محمد بن منصور مرادی ـ با حضور سران زیدیه همچون قاسم بن ابراهیم، احمد بن عیسی بن زید و موسی بن عبدالله بن حسن معرفی می‌کند (المتوکل علی الله، ١٤٢٤ق، ص٥٠٧). در آن جلسه، پس از آن‌که از ستم‌های خلافت اموی و عباسی بر دین اسلام سخن گفته شد (همانجا)، مرادی از حاضران می‌خواهد که با یک نفر برای قیام بیعت شود. سپس همه شرکت‌کنندگان از جمله امام رضا(ع) بر قاسم بن ابراهیم اجماع، و با او بیعت می‌کنند (همان‌اثر، ص٥٠٨).[1] در نقد گزارش فوق باید گفت منابع دیگری که از این رویداد سخن به میان آورده‌اند نامی از حضرت رضا(ع) نبرده‌اند، مضافاً این‌که این اتفاق مربوط به سال ۲۲۰ هجری بوده است، زمانی که امام رضا(ع) در قید حیات نبوده‌اند (برای توضیحات بیشتر ر.ک: أبوالعباس الحسنی، بی‌تا، ص٤٩٧-٥٠٠؛ هارونی، ١٤١٧ق، ص١٢٢-١٢٣)[2].

۴-۲. زیدیان و مسأله ولایت‌عهدی امام رضا(ع)

زیدیه به دلیل آن‌که به مانند امامیه، خلافت را حق اهل بیت پیامبر(ص) می‌دانند، به اعطای ولایت‌عهدی به دیده جایگاهی که حضرت رضا(ع) بر اثر گشاده‌دستی و افاضات مأمون به آن نائل آمده باشند نمی‌نگرند، بلکه آن را حق علویان می‌دانند. در همین راستا می‌توان به شعری از ابراهیم بن عباس صولی که در منابع زیدیه انعکاس یافته است اشاره نمود[3]. نکته قابل توجه

---

۱. مؤلف کتاب این گزارش را به جهت اثبات عدم وجود نص بر امامت ـ برخلاف دیدگاه امامیه ـ و عدم برتری بنی الحسین بر بنی الحسن و امکان قیام از سوی آنان نقل می‌کند چرا که سه تن از شرکت‌کنندگان از جمله امام رضا(ع) از فرزندان امام حسین(ع) می‌باشند.

۲. نکته قابل توجه آن‌که زیدیان در راستای ارائه چهره‌ای از علی بن موسی الرضا(ع) که متناسب با مبانی سیاسی ـ دینی فرقه خودشان باشد، چشم خود را بر روی شواهدی از جمله مخالفت‌های حضرت رضا(ع) با قیام‌های زیدی بسته‌اند!

۳. شعر ابراهیم پس از اعطای ولایت‌عهدی سروده شد: یمنّ علیکم بأموالکم/ وتعطون من مائه واحداً (المنصور بالله، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۱۶۲؛ نیز: عبدالله بن حمزه، بی‌تا، ص۶۷). در این‌که سراینده شعر چه

ادامه در صفحه بعد

آن‌که از دیدگاه برخی از زیدیان، پیشنهاد اعطای ولایت‌عهدی به امام رضا علیه‌السلام از سوی فضل بن سهل مطرح شده بود (ابن ابی الرجال، بی‌تا، ج٤، ص٣٢٥) و حتی اقوالی ذکر شده که اصلاً مأمون چنین قصدی نداشته است (همان‌اثر، ص٣٢٧). اجباری بودن پذیرش ولایت‌عهدی (محمد بن ابراهیم، بی‌تا، ص٦٣)، نام‌بردن از امام رضا علیه‌السلام در خطبه‌ها و شعری که پس از آن می‌خواندند از دیگر مطالب مرتبطی است که در کتب زیدیه منعکس شده است (محلی، بی‌تا ب، ص٨١؛ ابن ابی الرجال، بی‌تا، ج٤، ص٣٢٦)[1]. نکته جالب توجه تلاش برخی از زیدیه در تفسیر و تأویل ولایت‌عهدی به امامت است. در کتاب *التحف شرح الزلف* آمده است که مأمون دستور داد نام حضرت را در خطبه‌های نمازجمعه بر زبان جاری کنند و از آن پس برخی خطیبان عبارت اللهم صل علی الإمام الرضا علی بن موسی الکاظم بن جعفر الصادق به کار می‌بردند. مؤلف در ادامه به لفظ الامام تمسک کرده و بیعت با حضرت رضا علیه‌السلام را بیعت بر امامت می‌داند (مؤیدی، بی‌تا الف، ص٥٣).

اما برداشت و تحلیل زیدیه از پیشنهاد ولایت‌عهدی و همچنین پیامدهای حاصل از آن بسیار متفاوت است. برخی از آنان به پیشنهاد ولایت‌عهدی به دیده مثبت نگریسته و آن را یکی از اقدامات مثبت مأمون به شمار می‌آورند. از همین رو المنصور بالله به جای آن‌که ولایت‌عهدی را به امام رضا علیه‌السلام نسبت دهد، آن را به اهل بیت نسبت می‌دهد که نشان دهنده

مذهبی داشته، اختلاف نظر وجود دارد (تستری، ۱۴۲۲ق، ج۱۰، ص۵۱۷–۵۱۸) اما نشانه‌های زیادی از زیدی بودنش در منابع رجالی مشاهده می‌شود (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸ش، ص۵۰۱).

۱. در منابع زیدی آمده است در پی اعطای ولایت‌عهدی، پرده مشکی رنگ خانه خدا نیز تغییر کرد (مؤیدی، بی‌تا الف، ص۵۳) حال آن‌که در منابع غالباً به تغییر رنگ لباس اشاره شده است (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج۱۰، ص۲۷۵؛ قس: برنارد لوئیس (B. Lewis) با ارجاع به نوشته‌های دو مستشرق دیگر به نام‌های وایل (Weil) و گابریلی (Gabrieli) ارتباط رنگ سبز به خاندان علی را – در آن زمان متقدم – بعید می‌داند(Lewis, v1, p400)

استقبال زیدیه از این مسأله است (المنصور بالله، ١٤٢٢ق، ج١، ص١٦١). در مقابل بسیاری از زیدیه اعطای ولایت‌عهدی به امام رضاعليه‌السلام را نوعی ظاهرسازی با هدف فرونشاندن خشم طالبیان ـ که در آن زمان بیشتر گرایش زیدی داشتند ـ تفسیر می‌کنند[1]. از همین رو هنگامی که مأمون از عبدالله بن موسی بن عبدالله ـ که گرایش‌های زیدی داشت ـ خواست تا او را جایگزین امام رضاعليه‌السلام کند، عبدالله اشاره کرد نمی‌تواند او را بفریبد (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص٤٩٩؛ با اندکی اختلاف: مؤیدی، بی‌تا الف، ص٥٥). از دیگر شواهدی که از سوی زیدیه مطرح شده، توجه دادن به زمان این پیشنهاد است چرا که معتقدند ولایت‌عهدی پس از قیام دو امام زیدی به نام‌های محمد بن ابراهیم (وفات ١١٩ق) و محمد بن محمد بن زید (وفات ٢٠٢ق) ـ قیام‌هایی که منجر به کشته شدن بیش از دویست هزار سرباز عباسی شد ـ و در آستانه خروج قاسم رسی مطرح شد (عباس محمد زید، ١٤٢٢ق، ص٥٤-٥٥). همچنین در یکی از منابع زیدیه آمده که عبدالله بن أبی سهل سوگند یاد کرد تنها هدف مأمون از اعطای ولایت‌عهدی، آرام کردن مردم پس از استخفاف و وحشت‌های دوران هارون الرشید بوده است (ابن ابی الرجال، بی‌تا، ج٤، ص٣٢٧)[2]. قدرت‌گیری جریان‌های زیدی و خدعه مأمون در سرکوب قیام‌های آنان به‌عنوان یکی از اهداف اعطای ولایت‌عهدی مورد قبول برخی از امامیان نیز قرار گرفته است (عاملی، ١٤١٦ق، ص٢٣٤).

نکته دیگر آن‌که یکی از علمای زیدیه معتقد است مأمون با هدف اختلاف افکندن میان شیعه و عترت در مذهب امامیه دخالت نمود (حمیدان،

---

١. صاحب کتاب *ائمة اهل البیت* پا را فراتر نهاده، ولایت‌عهدی را تلاشی در راستای فرونشاندن خشم و غضب معارضان عامه و خاصه معرفی کرده است (عباس محمد زید، ۱۴۲۲ق، ص۵۵).

٢. تأیید این سخن را می‌توان در خطبه‌ای که عبدالجبار بن سعید مساحقی ـ عامل مأمون در مدینه ـ برای بیعت گرفتن بر ولایت‌عهدی امام رضاعليه‌السلام ایراد کرد مشاهده نمود: یا أیها الناس هذا الأمر الذی کنتم فیه ترغبون والعدل الذی کنتم تنتظرون والخیر الذی کنتم ترجون (عمری، ۱۴۰۹ق، ص۳۶۶).

١٤٢٤ق، ص٤٦٧). نویسنده اشاره‌ای به جریان ولایت‌عهـدی و پیونـد آن بـا این موضوع نکرده است اما شاید بتوان آن را نیز در این راستا ارزیابی کرد. با این توضیح که احتمالاً منظور از اخـتلاف و جـدایی، سـرگردانی و حیـرت برخی از شیعیان در ادامه قیام‌ها علیه حکومت عباسی باشد[1]. در همین راستا کامل مصطفی شیبی معتقد است مأمون تلاش کرد با اعطای ولایت‌عهدی به علی بن موسی الرضا عليه‌السلام و برتر دانستن علی عليه‌السلام بر دیگر صحابه، بر زیدیه ضربه وارد ساخته و مانع قیام‌های آنان شود (شیبی، ٢٠١١م، ص٣٦).

۵. زیدیه و میراث روایی حضرت رضا عليه‌السلام

۵-۱. جایگاه حدیثی - رجالی امام رضا عليه‌السلام

پیروان مذهب زیدیه، علی بن موسی الرضا عليه‌السلام را بـه‌عنـوان یکـی از راویـان حدیث می‌پذیرند ونه کسی که سخنش بـه ماننـد پیـامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله حجـت باشـد[2]. تفاوت دیدگاه زیدیه و امامیه در روایات صادره از ائمه اثناعشر را می‌توان به وضوح در جمله زیر جست‌وجو نمود. یکی از علمای زیدیه به نام احمد بن سلیمان (وفات ٥٦٦ق) معتقد است: برخی از ائمه امامیه جمله کلامـی کـلام أبی، و کلام أبی کلام جدی، و کلام جدی کلام رسول اللّـه صلی‌الله‌علیه‌وآله[3] را بـر زبـان جاری می‌کنند ولذا پیروان آنان معتقدند می‌توان روایت یکـی از ائمـه را بـه

---

۱. برخی از مورخان غیرشیعه نیز به سخت شدن کار بر بنی‌هاشم به واسطه اعطای ولایت‌عهدی به امام رضا عليه‌السلام اشاره کرده‌اند: فشَقَّ ذلک علی بنی هاشم (مقدسی، بی تـا، ج۶، ص۱۱۰-۱۱۱؛ ابـن عبـری، ۱۹۹۲م، ص۱۳۴).

۲. آنان حتی احادیث پیشوای خود یعنی زید بن علی را به دلیل اتصـالش بـه پیـامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مـی‌پذیرنـد (مسوری، بی‌تا، ص۲۶۱).

۳. این مضمون در منابع شیعی به این صورت ضبط شده است: عن الصادق عليه‌السلام: حَدِيثِي حَـدِيثُ أَبِـي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَـدِيثُ الْحَسَـنِ وَ حَـدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه‌السلام وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۱، ص۵۳).

رسول الله(ص) نسبت داد (المتوکل علی الله، ١٤٢٤ق، ص٤٩٩). او دیدگاه علمای غیرامامی را مخالف سخن فوق دانسته و با ادله خود به نقد آن می-پردازد (همان‌اثر، ص٥٠٣، ٥٠٨).

به دلیل همین تفاوت دیدگاه است که صاحب *بلوغ الارب* در فصلی که به طرق و اسانید خود اختصاص داده، به سلسله سند روایاتی که به علی بن موسی الرضا(ع) می‌رسد اشاره کرده و به ترتیب نام شش امام شیعه امامیه را تا رسول الله(ص) برمی‌شمرد (شهاری صنعانی، ١٤٢٣ق، ص٤٢٣)[1]. همچنین در روایاتی که پس از امام رضا(ع) نام شش امام ذکر نشده باشد، به صورت مختصر عبارت عن آبائه مرفوعا إلی علی، عن آبائه متصلا إلی علی، بسنده عن آبائه أب فأب عن علی، أخرجه عن آبائه قید می‌شود تا نشانگر اتصال روایت به رسول الله(ص) باشد (به‌عنوان نمونه ر.ک: شهاری صنعانی، ١٤٢٣ق، ص١٨٤؛ احمد بن قاسم الشمط، بی‌تا، ص١٠٦؛ بدرالدین الحوثی، بی‌تا، ص١٩؛ مؤیدی، بی‌تا ب، ج٢، ص٥٨٥)[2]. از همین رو در سلسله سند روایات رضوی(ع) که به رسول الله(ص) ختم می‌شود، نام فرد دیگری غیر از ائمه ششگانه پیش از امام رضا(ع) مشاهده نمی‌شود[3]. به همین دلیل است که مؤلفی زیدی از سلسله سند این روایات با تعبیر بلاواسطه یاد می‌کند و خورده‌گیری برخی از محدثان اهل سنت را برنمی‌تابد[4] (حل الاشکال، بی‌تا، ص٨٨).[1]

۱. نکته جالب توجه اهمیتی است که نویسنده به این سلسله سند می دهد چرا که آن را شفای بیماری‌ها و روشنی‌بخش روز متلاطم دانسته، همه روات آن را جزء ائمه اکابر و دریاهای بخشنده معرفی می‌کند: هذه السلسلة التی هی شفاء الأسقام و نور لیوم الزحام (همانجا).

۲. در مواردی نادر به خصوص در صحیفة الرضا، روایات بـه پیـامبر(ص) و یـا امیرالمـومنین(ع) خـتم نمی‌شود (به‌عنوان نمونه ختم روایت به امام سجاد(ع) (الهادوی، بی‌تا، ص۲۶۳).

۳. در نمونه‌ای نادر روایتی از امام رضا(ع) نقل می‌شود که سلسله سند آن تا امام باقر(ع) پیش می‌رود، آنگاه جابر بن عبدالله انصاری راوی روایت است (شهاری صنعانی، ۱۴۲۳ق، ص۱۷۶).

۴. توضیح آن‌که نویسنده در استخراج حکمی فقهی به روایت المرتضی محمد بن الهـادی ـ بـا سلسـله سندی که از آبائش به پیامبر(ص) می‌رسد ـ تمسک کرده، سپس نحوه اسناد آن را به مانند روایات فقهی

ادامه در صفحه بعد

در کتاب *لوامع الانوار* به هنگام بحث از امام صادق علیه‌السلام، حضرت رضا علیه‌السلام به‌عنوان یکی از روات ایشان معرفی شده است (مؤیدی، بی‌تا ب، ج۱، ص۳٤۸)[2]. نکته پایانی آن‌که زیدیه از راوی بسیاری از روایات امام رضا علیه‌السلام یعنی ابوالصلت هروی دفاع کرده، وی را ثقه و از بهترین‌های شیعه دانسته‌اند (همان‌اثر، ج۲، ص۱٦؛ قس دیدگاه برخی از اهل سنت: ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج۸، ص٤٥٦) تا از این طریق روایاتی که وی از علی بن موسی الرضا علیه‌السلام نقل کرده است معتبر تلقی شود.

۵-۲. اهمیت روایات رضوی در میان زیدیه

روایات منقول از حضرت رضا علیه‌السلام چنان اهمیتی نزد زیدیه دارد که گاه به‌عنوان معاضد روایاتی که وضعیت سندی خوبی ندارند قرار می‌گیرد. به‌عنوان نمونه علی بن محمد مؤیدی در کتاب خود پس از ذکر چند طریق از روایت إذَا اجمع الله الاولین و الآخرین یَوْمَ الْقِیَامَةِ و نُصِبَ الصِّرَاطُ عَلَی جسر جَهَنَّمَ لم یجز احد إِلَّا مَنْ کَانَ مَعَهُ بَرَاءَةٌ بِوَلَایَةِ عَلِی به نقدهای افرادی مانند ذهبی که یکی از روات آن به نام ابراهیم بن عبدالله صاعدی را متروک

و عقایدی امام رضا علیه‌السلام که آن‌ها نیز مسلسل و بی واسطه‌اند دانسته، و انتقادات اهل سنت نسبت به آن را رد می‌کند (*حل الاشکال*، بی‌تا، ص۸۸).

۱. شایان ذکر است علاوه بر روایات رضوی، احادیث دیگری نیز در میان زیدیه رواج دارد که آن‌ها هم واسطه دیگری غیر از پدر و اجداد یک علوی ندارد. به‌عنوان نمونه سلسله الابریز بالسند العزیز از حسن بن علی بن ابی طالب الحسینی البلخی (وفات ۵۳۲ق). برای توضیحات بیشتر ر.ک: حسن بن علی، ۱۴۱۴ق، ص۲۷.

۲. شاید درج این مطلب، ارجاعی بینامتنی به کتب اهل سنت داشته باشد. توضیح آن‌که برخی از علمای غیرشیعه مانند حاکم نیشابوری صحیح‌ترین سلسله سند حدیثی اهل بیت را روایت جعفر بن محمد علیهماالسلام از آبائش ــ به شرطی که راوی از امام ثقه باشد ــ می‌دانند (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ق، ص۵۵) و لذا مؤلف زیدی خواسته با ارائه سلسله سندی صحیح تا امام صادق علیه‌السلام از گفته علمای اهل سنت بهره‌برداری نماید.

می‌دانند اشاره کرده، سپس برای نشان دادن صحت روایت فوق، سلسله سندی که به علی بن موسی الرضاﷺ می‌رسد ارائه می‌کند (مؤیدی یحیوی، بی‌تا، ص١١). وی پس از ذکر این سلسله سند می‌نویسد: و حینئذ فلابد من الحکم بصدق الحدیث (همانجا).

اهمیت جایگاه حدیثی ـ رجالی امام رضاﷺ نزد زیدیه را می‌توان در پاسخ به نقدهایی که برخی از اهل سنت نسبت به روایات رضوی روا داشته‌اند مشاهده نمود. به‌عنوان نمونه مؤلف یکی از کتب طبقات زیدیه، گفتار ابن حبان و علی القاری و ابن طاهر در مورد علی بن موسی الرضا را نادرست شمرده، احادیث آن حضرت را صحیح و واجب الاتباع می داند (قاسمی، بی‌تا، ج٢، ص٢٥٦)[1].

پربسامدترین روایت منقول از امام رضاﷺ در کتب زیدیه، روایت مشهور به سلسلة الذهب است (به‌عنوان نمونه برای مشاهده متن این روایت با طول و تفصیل فراوان نظیر اشاره به حضور محدثانی از اهل سنت چون ابوزرعه رازی و محمد بن أسلم طوسی، گردهم‌آیی ۲۰ هزار نفر املاکننده و نگارش آن با طلا و دفن آن با امرای سامانی ر.ک: مسوری، بی‌تا، ص١٤، ٢٢٩-٢٣٠)[2]. در برخی منابع زیدیه این روایت به‌گونه‌ای آمده است که تفاوت‌هایی با ورژن امامیه آن دارد. به‌عنوان نمونه در کتاب *اجازات الائمة الزیدیة* چنین آمده است: انا الله الذی لا اله الا انا یا عبادی فمن جاء منکم شهاده لا اله الا الله بالاخلاص دخل فی حصنی و من دخل حصنی امن عذابی (مسوری، بی‌تا، ص١٦؛ نیز برای نقلی متفاوت ر.ک: المرشد بالله، ١٤٢٢ق، ج١، ص٥٥؛ قس: ابن بابویه، ١٣٩٨ق، ص٢٥). مطلب دیگری که

---

١. نکته جالب آن‌که علی القاری را با وصف الشقی توصیف می‌کند که نشان‌دهنده شدت عصانیت مؤلف است.

٢. آیه الله مرعشی نجفی این حدیث را از طرق زیدیه سماع و روایت کرده است (مرعشی، ۱۴۱۴ق، ص۴۳۷).

با بسامد بالایی در حاشیه این حدیث مطرح می‌شود سخن احمد بن حنبل درباره خاصیت شفابخشی این سلسله سند است که حتی می‌تواند دیوانه‌ای را شفا دهد (مسوری، بی‌تا، ص۲۳۰؛ ابن الوزیر، بی‌تا، ص۳۸)[1]. ابن الوزیر این حدیث را بدون هیچ‌گونه قیدی، اصح الاسانید دانسته (همانجا)، در توضیح چنین بیان می‌کند: صحیح‌ترین سند، سندی است که از جعفر بن محمد علیه‌السلام به رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله ختم شود و راوی این گونه روایات ـ که امام کاظم و امام رضا علیه‌السلام باشند ـ ثقه هستند (همانجا). حتی وی قصیده‌ای در پاسخ به انتقادات اهل سنت مبنی بر مخدوش بودن اسانید روایات اهل بیت ذکر می‌کند که نشان‌دهندهٔ حملات گستردهٔ اهل سنت در این زمینه است[2] (همان‌اثر، ص۳۷).

در کنار حدیث سلسلة الذهب، همواره روایت الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ نیز در کانون توجه زیدیه بوده است (محمد بن الوزیر، ١٩٩٤م، ج٤، ص٢٥٩؛ حل الاشکال، بی‌تا، ص٨٨). این حدیث از اندیشه‌های کلامی زیدیه دفاع می‌کرد چرا که برخلاف معتقدات گروه‌هایی مانند مرجئه، ایمان به لقلقهٔ زبان محدود نشده (الهادی الی الحق، ١٤٢١ق، ص١٧١) و همچنین فاسق [مرتکب کبیره] مؤمن خوانده نمی‌شد (همان‌اثر، ص١٥٥؛ ابراهیم المؤیدی، ١٤٢٢ق، ص١٣٦). نویسندهٔ کتاب *العواصم و القواصم*، نقل روایت فوق از سوی احمد بن حنبل و تحسین وی از سلسله سند آن[3] را نشان‌دهندهٔ موالات احمد نسبت به اهل بیت دانسته است (محمد

۱. برخی از زیدیه با تمسک به سخن فوق معتقدند هرچند ائمه چهارگانه اهل سنت با برخی از اقوال اهل بیت مخالف‌اند اما سلسله سندهای متصل به آنان را بر اسناد دیگران برتری می‌دهند (مؤیدی، بی‌تا ب، ج۱، ص۵۱۷).

۲. به‌عنوان نمونه ابن الوزیر از فردی نام می‌برد که اهل سنت او را تنها به واسطه نقل حدیث سلسلة الذهب مذمت و جرح کرده‌اند (ابن الوزیر، بی‌تا، ص۱۲۵).

۳. احمد درباره سلسله سند آن گفته است: اگر این سلسله سند بر مجنونی خوانده شود، شفا می‌یابد (ابن ماجه، بی‌تا، ج۱، ص۲۶). برای مشاهده تحیر نویسنده‌ای زیدی از موضوع دانستن طریق روایت از

ادامه در صفحه بعد

بن الوزیر، ١٩٩٤م، ج٤، ص٢٥٩-٢٦٠). در نسخه‌ای از این روایت آمده است که افرادی چون یحیی بن یحیی، اسحاق بن راهویه، محمد بن رافع و احمد بن حرب در شهر نیشابور به دور حضرت حلقه زده و ابن راهویه، حضرت را به حق پدران طاهرینش قسم داد تا حدیثی را برای آنها روایت کند (*حل الاشکال*، بی‌تا، ص٨٨).

حدیث مشهور سفینه مَثَلُ أَهْلِ بَیْتِی مَثَلُ سَفِینَةِ نُوحٍ مَنْ رَکِبَهَا نَجَا- وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا زُخَّ فِی النَّارِ نیز بازتاب گسترده‌ای در منابع زیدیه داشته است (احمد بن قاسم الشمط، بی‌تا، ص١٠٦؛ با اندکی اختلاف: مؤیدی، بی‌تا ب، ج١، ص٩٣). چنانچه بخواهیم روایات رضوی موجود در کتب زیدیه را از نظر موضوعی بسامدسنجی کنیم، باید گفت بیشتر آنها به فضایل اهل بیت و معتقدات کلامی شیعه اختصاص دارد و در رتبهٔ بعد موضوعات فقهی، اخلاقی و طبی جای دارند.

در اینجا به صورت فهرست‌وار به برخی از موضوعات پربسامد اشاره می‌شود: فضایل اهل بیت (الهادی لدین الله الحسن بن یحیی، بی‌تا، ص١٥٢)[1]؛ جایگاه امامت و ولایت (شهاری صنعانی، ١٤٢٣ق، ص١٨٤)؛ حقانیت امیرالمؤمنین علی(علیه‌السلام) در جانشینی پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله)[2]؛ وجوب نیکی به اهل بیت (ابن مرتضی، بی‌تا، ص١٧٤) و عقوبت ظلم به آن‌ها (محلی، بی‌تا الف،

سوی برخی از محدثان و در مقابل اشاره به ویژگی‌های منحصر به فرد روایت ر.ک: *حل الاشکال*، بی‌تا، ص٨٩).

١. به صورت مصداقی، غالب روایات فضایل مرتبط با امیرالمؤمنین علی(علیه‌السلام) است (ر.ک: الهادوی، بی‌تا، ص١٦٣، ٢٠٨؛ الهادی لدین الله الحسن بن یحیی، بی‌تا، ص١٢٩). پس از آن مناقب حسنین(علیهما‌السلام) (ر.ک: بدرالدین الحوثی، بی‌تا، ص٣٢-٣٣) و حضرت زهرا(علیهاالسلام) (ر.ک: الهادی لدین الله الحسن بن یحیی، بی‌تا، ص١٤٠، ١٤٢-١٤٣) به چشم می‌خورد.

٢. در کتاب *لوامع الانوار* نام امام رضا(علیه‌السلام) در کنار صادقین(علیهما‌السلام) و ١١ تن از بزرگان زیدیه به‌عنوان مهم‌ترین کسانی یاد شده که آیه ٦٧ سوره مائده را به جریان غدیر مرتبط دانسته و عبارت من کنت مولاه فهذا علی مولاه را روایت کرده‌اند (مؤیدی، بی‌تا ب، ج١، ص٤٥).

ج۱، ص٤؛ الهادوی، بی‌تا، ص١٦٠)؛ جایگاه رفیع شیعیان (الهادوی، بی‌تا، ص١٦٠)؛ خواص القرآن (قاسم الحوثی، بی‌تا، ص٣٤٥).

همچنین به دلیل اهمیت زیاد جهاد و قیام در مذهب زیدیه، روایات رضوی مرتبط با این مسأله مورد توجه آنها قرار گرفته است (الهادوی، بی‌تا، ص١٣٠؛ محمد بن الوزیر، ١٩٩٤م، ج٥ ص١٥١). علاوه بر آن گاه زیدیان از روایات علی بن موسی الرضاﷺ در راستای تقویت مبانی کلامی مذهب خویش بهره می‌گیرند. به‌عنوان نمونه فصلی از کتاب *حقائق المعرفة* به بحث شفاعت اختصاص یافته است که نویسنده پس از ذکر اقوال مختلف (المتوکل علی الله، ١٤٢٤ق، ص٣٦٧)، شفاعت را مستحق توبه‌کنندگان می‌داند و نه کسانی که مرتکب گناه کبیره شده باشند (همان‌اثر، ص٣٦٨). نویسنده برای اثبات دیدگاه خویش روایتی نبوی از حضرت رضاﷺ می‌آورد تا مؤید دیدگاهش باشد (همان‌اثر، ص٣٦٩). همچنین علمای زیدی برای اثبات جنبه‌های شعاری مذهب خود به روایات امام رضاﷺ مراجعه کرده‌اند. به‌عنوان نمونه یکی از زیدیان برای اثبات ذکر حی علی خیرالعمل در اذان، به روایتی از امام رضاﷺ تمسک می‌جوید (الهادی الی الحق، بی‌تا، ص١٣٧).

نکته دیگر آن‌که در کتب زیدیه، راویان حدیث از امام رضاﷺ متفاوت‌اند اما گاه روایاتی وجود دارد که از ابناء الرضاﷺ نقل شده[1] و حضرت رضاﷺ در میانه سلسله سند قرار دارند. به‌عنوان نمونه مسوری روایت مدمن الخمر کعابد وثن را از امام حسن عسکریﷺ با سلسله سندی که تمامی راویان آن در نقل سند از عبارت أَشْهَدُ بِاللَّهِ وَ أُشْهِدُ اللَّهَ استفاده کرده‌اند ذکر می‌کند. این روایت نیز به مانند سلسلة الذهب، حدیث قدسی است با این تفاوت که علاوه بر جبرئیل، میکائیل و عزرائیل نیز در سلسله

۱. باور به صحت این اسناد را می‌توان با دیدگاه برخی از اهل سنت مقایسه نمود. به‌عنوان نمونه ابن حبان روایاتی از امام رضاﷺ را معتبر می داند که از طریق اولاد ایشان، شیعیان و ابوالصلت هروی نقل نشده باشد (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج۸، ص۴۵۶).

سند قرار دارند (مسوری، بی‌تا، ص۱۵).

۵-۳. جایگاه *صحیفة الرضا* علیه السلام نزد زیدیه

از میان کتاب‌های منتسب به حضرت رضا علیه السلام، اثری که مورد توجه ویژه زیدیه قرار گرفته *صحیفة الرضا* است[1]. اثری که زیدی‌ها در کنار *نهج‌البلاغه*، *صحیفه زین العابدین* و *امالی* ابوطالب قرارش داده و از آن به کتب ائمه یاد می‌کنند (مؤیدی، بی‌تا ب، ج۱، ص٤٥٥). چاپ مکرّر این اثر که گاه با *مسند* زید بن علی علیه السلام همراه می‌شود، گواه اهمیت این اثر است[2]. همچنین وجود نسخه‌های متعدد این اثر در کتابخانه‌های زیدی یمن، شاهدی دیگر بر جایگاه والای *صحیفة الرضا* دارد (ر.ک: حبشی، بی‌تا، ص٣٦٨؛ سمان، ١٩٨٤م، ج۱، ص٤٠٢؛ وفادار، ۱۳۸۱ش، ص۲۰۱). یکی از راهکارهای نشان دادن میزان رواج *صحیفه رضویه* در میان زیدیه، بررسی طرق نقل و اجازه این کتاب است. وجود افراد زیدی مذهب بسیاری که در سلسله سند این کتاب به چشم می‌خورند قابل توجه است. حتی اجازه علمای شیعه از نقل طرق زیدی، این مدعا را تأییدی دوچندان می‌کند (امین، بی‌تا، ج۲، ص۲۷؛ مرعشی، ١٤١٤ق، ص۵۲۱).

در *امالی* ابوطالب به هنگام برشمردن کتب اهل بیت نام *صحیفة الرضا*

---

۱. محمدحسین حسینی جلالی معتقد است زیدیه معمولاً از *صحیفة الرضا* به *مسند الرضا* تعبیر می‌کنند (حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۲۲۴). درباره این مطلب باید گفت هرچند زیدیه گاه از نام *مسندالرضا* سود می‌جویند اما چنین غلبه‌ای مشاهده نمی‌شود.

۲. به‌عنوان نمونه می‌توان به چاپ این اثر با عنوان *مسند الرضا* به تحقیق عبدالواسع یمانی (صنعاء: چاپخانه متوکلیه، ۱۳۵۳ هجری قمری) و همچنین در *تتمة مسند الامام زید* (بیروت: دارمکتبه الحیاه ۱۹۶۶ میلادی) اشاره نمود (ر.ک: حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۲۲۷؛ حسینی جلالی، ۱۴۲۰، ص۱۰۴). همچنین گاه *صحیفة الرضا* به همراه کتاب‌های دیگری استنساخ شده و در ذیل کتب مجامیع آمده است (عزی، ۱۳۸۳ش، ص۹۶، مخطوط رقم ۲۰۰ به ضمیمه *شرح الثلاثین المسألة* و *امالی* المؤید بالله الهارونی الحسینی. تاریخ نسخ: ۱۰۲۸ق).

آمده است (ابوطالب، ۱٤۲۲ق، مقدمه مصحح ص۱۵) و الهادی لدین الله در مقدمه کتاب فقهی خود، *صحیفة الرضا* را به‌عنوان یکی از منابع و مستندات خود معرفی می‌کند (الهادی لدین الله قاسمی، بی‌تا، ص۲). همچنین علی بن عبدالله شهاری صنعانی (وفات ۱۱۹۰ق) در ابتدای کتاب خود و در پی به دست دادن کتبی که به آنها اعتماد دارد، پس از تصانیف زید بن علی و محمد بن عبدالله نفس زکیه، سومین منبع مورد اعتماد خود را تصنیف امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام برمی‌شمرد (شهاری صنعانی، ۱٤۲۳ق، ص۲٦). *صحیفة الرضا* چنان برای آنها اهمیت داشته و دارد که بررسی رجالی تمام راویان آن، به‌عنوان یکی از مقاصد نگاشته شدن کتاب *الجداول الصغری* ـ از کتب رجال و طبقات زیدیه ـ دانسته شده است (قاسمی، بی‌تا، ج۱، ص٤). نظر به اهمیت *صحیفة الرضا* نزد این فرقه، روایات این کتاب در جای جای کتب حدیثی، فقهی و کلامی زیدیه به چشم می‌خورد (به‌عنوان نمونه ر.ک: صلاح بن احمد، بی‌تا، ص٤۸۷؛ عنسی الصنعانی، بی‌تا، ج۳، ص۲۸۹).

بر اساس گزارش‌های کتب اجازات و طبقات، تداول *صحیفة الرضا* به زمانی متقدم باز می‌گردد. به‌عنوان نمونه از ابواسحاق ابراهیم بن احمد الابنوردی [أنبوردی] یاد می‌شود که در سال ۳۷۲ هجری، *صحیفة الرضا* را در شهر مکه از حسن بن محمد بن حبیب استماع کرده است (قاسمی، بی‌تا، ج۱، ص۹۳) و یا پیش از آن محمد بن عبدالله بن جعده در سال ۳۳۷ صحیفه را از حسن بن محمد بن حبیب سماع کرده است (المؤید بالله، ۱٤۲۱ق، ج۱، ص۳۱۳). نکته جالب توجه دیگر، اشاره به تاریخ صدور این اثر حدیثی از امام رضا علیه‌السلام می‌باشد. در کتب زیدیه آمده که در سال ۱۹٤ هجری احمد بن عامر طائی بی‌واسطه صحیفه را از حضرت رضا علیه‌السلام دریافت کرده است (المؤید بالله، ۱٤۲۱ق، ج۲، ص٤۲۹؛ قاسمی، بی‌تا، ج۱، ص۱۲۲).

صحیفة الرضای معتبر نزد امامیه با آنچه زیدیه از این کتاب منتشر کرده‌اند، همسانی حداکثری دارد اما مواردی اختلاف دیده می‌شود که بیشتر

به صورت نقصان و اضافه است (به‌عنوان نمونه ر.ک: *صحیفة الرضا* شیعه ص٦٣ قس: صحیفة الرضا زیدیه ص٤٦٠)[1]. شاید به دلیل همین اختلاف نسخه‌ها، نام *الرضویات* در کنار اسامی دیگر این اثر به چشم می‌خورد (نوری، ١٤١٥ق، ج١، ص٢١٧؛ درایتی، ۱۳۸۹ش، ج۷، ص۵۹)[2].

علاوه بر *صحیفة الرضا*، زیدیان اثر دیگری به حضرت رضا(ع) نسبت می‌دهند که از آن به *مسند الرضا* یاد می‌کنند که از دید بسیاری نام دیگر *صحیفة الرضا*ست (حسینی جلالی، ١٤٢٢ق، ج١، ص٢١١). نکته جالب توجه آن‌که در منبعی از زیدیه، امام جواد(ع) جزء راویان مسند پدرش علی بن موسی الرضا(ع) معرفی شده است (قاسمی، بی‌تا، ج٢، ص٤٥٤). روات این مسند پس از امام جواد(ع)، علی بن محمد الهادی(ع)، عبدالعظیم بن عبدالله و جعفر بن هارون بن زیاد معرفی شده‌اند (همانجا). همچنین در آثار زیدیه از فردی به نام داود بن سلیمان بن یوسف الغازی[3] یاد می‌شود که علی بن موسی الرضا(ع) مدتی به صورت پنهانی در منزلش ـ در شهر قزوین ـ سکونت داشته است. وی جزء راویان حضرت دانسته شده که مجموعه مسموعات خود را به رشته تحریر درآورده و مردم قزوین آن را روایت می‌کرده‌اند (قاسمی، بی‌تا، ج١، ص٣٨٦)[4]. یکی از علمای زیدی دلیل مخالفت اهل سنت با احادیث داود را تعصبات مذهبی می‌داند چرا که آنان با

۱. برخی علمای امامیه نیز به اختلاف نسخه‌های *صحیفة الرضا* توجه داشته و آن را تذکر داده‌اند (نوری، (نوری، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۱۷؛ امین، بی‌تا، ج۲، ص۲۷).

۲. برای بررسی تاریخ تداول *صحیفة الرضا*، مشاهده سلسله سندهای مختلف و همچنین پراکندگی آن در سرزمین‌های مختلفی چون مکه، بصره و گرگان از رهگذر منابع زیدیه ر.ک: المؤید بالله، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۲۶۳، ۲۷۷ و ۳۱۳؛ ج۲، ص۲۴۲، ۲۷۰ و۴۲۹؛ ج۳، ص۱۹۱؛ قاسمی، بی‌تا، ج۱، ص۹۳ و ۱۲۲؛ ج۲، ص۷۴، ۲۵۴ و ۴۳۷.

۳. در برخی منابع اهل سنت، القاری ثبت شده است (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج۷، ص۳۳۸).

۴. اهل سنت نیز به وجود چنین نسخه‌ای منسوب به امام رضا(ع) اشاره کرده‌اند (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج۲، ص۸؛ مزی، ۱۴۱۳ق، ج۲۱، ص۱۴۸).

نقل روایاتی با مضامین شیعی مخالف بوده‌اند (مؤیدی، بی‌تا ب، ج۱، ص۴۰۸)[1].

۶. توجه به اقوال و سیرهٔ عملی امام رضا علیه‌السلام

علاوه بر نقل روایاتی از امام رضا علیه‌السلام در کتب زیدیه، توجه به اقوال و افعال آن حضرت نیز بازتاب نسبتاً وسیعی داشته است. به‌عنوان نمونه علی بن محمد مؤیدی به منظور اثبات برابری اطاعت از خدا و امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، به سخنی از حضرت رضا علیه‌السلام تمسک می‌کند (مؤیدی یحیوی، بی‌تا، ص۱۲). همچنین گاه گزاره‌های تاریخی منقول از امام رضا علیه‌السلام نیز به چشم می‌خورد (به‌عنوان نمونه فراخواندن امام صادق علیه‌السلام از سوی منصور دوانیقی و نحوهٔ رهایی آن حضرت: ابوطالب، ۱٤۲۲ق، ص٤۷۷؛ محلی، بی‌تا ب، ص۲۳۷). از دیگر سخنان علی بن موسی الرضا علیه‌السلام که با بسامد بالایی در کتب زیدیه ذکر شده، مطلبی با عنوان اسباط دوازده‌گانه رسول الله است. امام رضا علیه‌السلام در پاسخ به عبدالله[2] بن عبدالله بن حسن، اسباط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را به تعداد اسباط یعقوب نبی علیه‌السلام دانسته، ٦تن از آنان را از اولاد امام حسن علیه‌السلام و ٦ تن دیگر را از اولاد امام حسین علیه‌السلام معرفی نموده و تأکید کردند اعقاب خاندان اهل بیت از این ۱۲ نفر نشأت گرفته است[3] (شهاری صنعانی، ۱٤۲۳ق، ص۲٤۸–۲٤۹؛ مؤیدی، بی‌تا الف، ص۱۹۲–۱۹۳؛ در منبعی دیگر علاوه بر مطالب فوق، نام دوازده سبط بنی اسرائیل نیز ذکر شده است ر.ک: المتوکل علی الله، بی‌تا،

---

۱. دفاع از اعتبار صحیفة الرضا در برابر انتقادات اهل سنت و نگارش آثاری پیرامون این کتاب از جمله شرح از دیگر بایسته‌های قابل ذکرند که به دلیل گنجایش محدود این مقاله به فرصتی دیگر موکول می‌شود.

۲. در منبع دیگری عبیدالله ذکر شده است (المؤید بالله، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۲۵۲).

۳. در این دوازده نام، اسم رئیس فرقة زیدیه یعنی زید بن علی نیز به چشم می‌خورد، و همین نام یکی از دلایل اصلی توجه زیدیه به این سخن است.

ص۱۸۵–۱۸۶)[۱]. تمسک به محتوای مناظره حضرت رضا علیه السلام با عمران صابی نیز دیده می‌شود (المتوکل علی الله، ۱٤۲٤ق، ص۱٦۰).

از سوی دیگر گاه در کتب زیدیه توجه به سیره عملی آن حضرت ـ به‌مثابهٔ کسی که فعلش قابل تمسک است ـ مشاهده می‌شود. این افعال معمولاً به‌عنوان شاهدی بر احکام فقهی ـ سیاسی در نظر گرفته شده است. به‌عنوان نمونه ابن الوزیر احکام فقهی مربوط به نرمش و تعامل در قبال حاکمان جور را در پنج حالت متصور می‌داند (محمد بن الوزیر، ۱۹۹٤م، ج۸، ص۱۹۰–۲۰٤). او یکی از شروط تعامل با ظالمان را حفظ مصلحت‌های عامه ـ مانند حمایت از فقرا و مظلومان ـ و خاصه ـ مانند نصیحت امرا و تعلیم احکام دین به آنها ـ معرفی می‌کند. وی که حکم چنین عملی را مستحب و غیرمکروه می‌شمارد (همان‌اثر، ج۸، ص۲۰۳) در جهت تأیید دیدگاه فقهی خویش، به افعال حضرت رضا علیه السلام همچون اقامه نماز با مأمون، رضایت به ازدواج فرزندش محمد با دختر خلیفه و افزون کردن جمعیت همراه مأمون تمسک می‌کند (همان‌اثر، ج۸، ص۲۰٤). این بحث که برای مؤلف مهم بوده است، در صفحات بعد نیز بحث مخالطه را پیش کشیده و با یک تقسیم‌بندی که می‌توان آن را پیشینه‌یابی دانست، به طبقات افرادی پرداخته که با بدکاران و ستم‌پیشگان در تعامل بوده‌اند. طبقهٔ اول به سیرهٔ پیامبران، دستهٔ دوم صحابه و ائمهٔ اهل بیت و در طبقهٔ سوم به عملکرد برخی فقها اشاره کرده است (همان‌اثر، ج۸، ص۲۰۷–۲۰۹). مؤلف مشهورترین سیرهٔ طبقهٔ دوم که بتوان به آن تمسک کرد را تعامل علی بن

---

۱. زیدیان برداشت‌های مختلفی از این سخن کرده‌اند. به‌عنوان نمونه صنعانی معتقد است دین و اصول عقاید این دوازده نفر از طریق امیرالمومنین، رسول الله و جبرئیل، نشأت گرفته از خداوند است ولذا خرق اجماع و مخالفت کلی با سخن آنان حرام است (شهاری صنعانی، ۱۴۲۳ق، ص۲۵۰). در برداشتی دیگر، متن فوق نشانگر آن دانسته شده که خاندان رسول الله صلی الله علیه و آله در خلافت، وصایت و همچنین قیام نمودن شایسته‌تر از دیگران هستند (المتوکل علی الله، بی‌تا، ص۱۸۶).

موسی الرضا علیه السلام با مأمون می‌داند (همان‌اثر، ج۸، ص۲۰۸).

همچنین المنصور بالله (وفات ٦١٤ق) به هنگام بحث از جواز پذیرش قضاوت از ظالم، به سیرهٔ امام رضا علیه السلام در پذیرش منصب امارت حج[1] تمسک می‌کند چرا که معتقد است آن عمل برای خدا ـ ونه خلیفهٔ عباسی ـ انجام شده است (المنصور بالله، ١٤٢٢ق، ج۲، ص۱۳۱). نتیجهٔ دیگری که مؤلف از این سیره به دست می‌دهد آن است که به عهده‌گرفتن منصب از حاکم جائر به شرطی که آن کار اهمیت چندانی نداشته باشد، و فرد مذکور با قصد قربت کاری انجام دهد که مرتبط با اعمال عبادی مردم باشد جایز است (همانجا). این سخن، جوابِ مؤلفِ کتاب به شبههٔ یکی از علمای مطرفی[2] به نام سلیمان بن حمزه است که در آن با تمسک به افعالی از امام علی علیه السلام و اولاد ایشان ـ از جمله پذیرش منصب امارت حج از سوی امام رضا علیه السلام ـ آن را شاهدی بر عدم اختصاص امامت به فاطمیان دانسته بود، چرا که اگر خلافت مختص فاطمیان می‌بود، نمی‌بایست این افراد منصبی را از دیگرانی که چنین حقی نداشتند می‌پذیرفتند (همان‌اثر، ج۲، ص۱۳۰).

۱. در کتب تاریخی و روایی اشاره‌ای به منصب امارت حج و پذیرش آن از سوی امام رضا علیه السلام نشده است.

۲. مطرفیه یکی از شعبه‌های مذهب زیدیه ـ در مقابل مخترعه ـ است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: المتوکل علی الله، ۱۴۲۴ق، ص۱۰۱-۱۰۲؛ المنصور بالله، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۸؛ ابن صلاح شرفی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص۱۴۲.

منابع

۱. *قرآن* کریم.

۲. *مسند الرضا* ؑ (بی‌تا)، منسوب به امام رضاؑ در ذیل *مسند* زید بن علی، بیروت: دارمکتبه الحیاه.

۳. *صحیفة الإمام الرضا* ؑ (۱٤۰٦ق)، منسوب به امام رضاؑ، مشهد: کنگره جهانی امام رضاؑ.

٤. ابراهیم المؤیدی، ابراهیم بن محمد بن احمد (۱٤۲۲ق)، *الإصباح علی المصباح فی معرفة الملک الفتاح*، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی.

۵. ابن ابی‌الثلج بغدادی، محمد بن احمد (۱٤۱۰ق)، *تاریخ أهل البیت*، قم: مؤسسه آل البیت.

٦. ابن أبی الرجال، أحمد بن صالح (بی‌تا)، *مطلع البدور و مجمع البحور*، به کوشش عبدالسلام الوجیه و محمد یحیی عزان، مرکز التراث والبحوث الیمنی، نسخه نرم افزار مکتبه الشامله.

۷. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.

۸. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

۹. همو (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا*ؑ، تهران: انتشارات جهان.

۱۰. همو (۱٤۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۱. ابن بدرالدین، حسین (۱٤۲۲ق)، *ینابیع النصیحة فی العقائد الصحیحة*، به کوشش مرتضی محطوری، صنعاء: مکتبة البدر.

۱۲. ابن حبان، محمد (۱۳۹۳ق)، *الثقات*، حیدرآباد دکن: مؤسسة الکتب الثقافیة.

۱۳. ابن حجر عسقلانی (۱٤۰٤ق)، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر.

۱٤. ابن حزم، علی بن محمد (۱٤۱۸ق)، *جمهرة انساب العرب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۵. ابن خزاز قمی، علی بن محمد (۱٤۰۱ق)، *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر*، قم: بیدار.

۱٦.ابن خلدون، عبدالرحمان (۱٤۰۸ق)، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت: دارالفکر.
۱۷.ابن داود حلی (۱۳۸۳ق)، *رجال*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸.ابن صلاح شرفی، احمد (۱٤۱۱ق)، *شرح الأساس الکبیر*، به کوشش احمد عارف، صنعاء: دار الحکمة الیمانیة.
۱۹.همو (۱٤۱٥ق)، *عدة الأکیاس فی شرح معانی الأساس*، صنعاء: دارالحکمة الیمانیة.
۲۰.ابن عبری، غریغوریوس (۱۹۹۲م)، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت: دار الشرق.
۲۱.ابن قولویه قمی (۱۳٥٦ق)، *کامل الزیارات*، نجف: انتشارات مرتضویه.
۲۲.ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱٤۰۷ق)، *البدایة و النهایة*، بیروت: دارالفکر.
۲۳.ابن ماجه، محمد بن یزید (بی‌تا)، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دارالفکر.
۲٤.ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی‌تا)، *المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل*، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲٥.ابن الوزیر، ابراهیم ابن محمد بن عبدالله (بی‌تا)، *علوم الحدیث*، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲٦.ابوطالب یحیی بن حسین (۱٤۲۲ق)، *تیسیر المطالب فی أمالی أبی طالب*، صنعاء: مؤسسه امام زید بن علی.
۲۷.أبوالعباس الحسنی، أحمد بن إبراهیم (بی‌تا)، *المصابیح فی السیرة*، نسخه نرم افزار مکتبه الشامله.
۲۸.ابوعلامه (بی‌تا)، *مشجر ابوعلامه*، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲۹.ابوالفرج اصفهانی(بی‌تا)، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، بیروت: دارالمعرفه.
۳۰.احمد بن قاسم الشمط الاهنوی (بی‌تا)، *الابحاث المفیدة فی تصحیح العقیدة*، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ش۱۰۰۳۳.
۳۱.اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمة*، تبریز: مکتبه بنی‌هاشمی.
۳۲.امین، سیدمحسن (بی‌تا)، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن الامین، بیروت:

دارالتعارف للمطبوعات.
۳۳. بدرالدین الحوثی (بی‌تا)، *رسائل للسید بدرالدین الحوثی*، بی‌جا: بی‌نا (موجود در نرم افزار مکتبه اهل البیت).
۳٤. تستری، محمدتقی (۱٤۲۲ق)، *قاموس الرجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۵. جرموزی یمنی، مطهر بن محمد (بی‌تا)، *النبذة المشیرة الی جمل من عیون السیرة*، نسخه نرم افزار مکتبه الشامله.
۳٦. حاکم نیشابوری (۱٤۰۰ق)، *معرفة علوم الحدیث*، بیروت: دارالآفاق.
۳۷. حبشی، عبدالله محمد (بی‌تا)، *فهرس مخطوطات بعض المکتبات الخاصه فی الیمن*، به کوشش چولیان یوهانسین، لندن: موسسه الفرقان للتراث الاسلامی.
۳۸. حسن بن علی بن ابی طالب الحسینی البلخی (۱٤۱٤ق)، *سلسلة الابریز بالسند العزیز*، به کوشش حسینی جلالی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۹. حسینی جلالی، محمدحسین (۱٤۲۲ق)، *فهرس التراث*، به کوشش محمدجواد حسینی، قم: دلیل ما.
٤۰. حسینی جلالی، محمدرضا (۱٤۲۰ق)، *ثبت الاسانید العوالی الی مرویات السید محمدرضاالحسینی الجلالی*، به کوشش احمد حسینی، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
٤۱. *حل الاشکال فی سند فقه الائمه الآل* (بی‌تا)، به کوشش عبدالوهاب بن صلاح بن علی، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
٤۲. حلی، رضی الدین علی بن یوسف (۱٤۰۸ق)، *العدد القویّة لدفع المخاوف الیومیة*، قم: کتابخانه آیةالله مرعشی.
٤۳. حمیدان بن یحیی قاسمی (۱٤۲٤ق)، *مجموع السید حمیدان*، صعده: مرکز أهل البیت للدراسات الإسلامیة.
٤٤. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱٤۱۳ق)، *قرب الإسناد*، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام.
٤۵. دامغانی، عبدالصمد بن عبدالله العلوی (بی‌تا)، ***الجوهرة الخالصة عن الشوائب فی العقاید الناقمة علی جمیع المذاهب***، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
٤٦. درایتی، مصطفی (۱۳۸۹ش)، *فهرستواره دست‌نوشت‌های ایران* (دنا)، تهران: مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

۴۷. ذهبی (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال*، بـه کوشـش علـی محمـد بجـاوی، بیـروت: دارالمعرفه.

۴۸. سمان، علی بن علی (۱۹۸٤م)، *فهرست مخطوطات مکتبه الجامع الکبیر صنعاء*، به کوشش احمد الرقیحی، عبدالله الحبشی و علی الانسی، دمشق: مطبعه الکاتب العربی.

۴۹. شهاری صنعانی، علی بن عبد الله(۱٤۲۳ق)، *بلـوغ الأرب و کنـوز الـذهب فـی معرفة المذهب*، عمان: مؤسسهٔ الإمام زید بن علی.

۵۰. شیبی، کامل مصطفی (۲۰۱۱م)، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت: منشورات الجمل.

۵۱. صدر، سیدحسن (بی‌تا)، *الشیعة و فنون الاسلام*، بی‌جا: بی نا.

۵۲. صفدی (۱٤۲۰)، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احمد أرنؤوط و ترکـی مصـطفی، بیروت: داراحیا التراث.

۵۳. صلاح بن احمد المؤیدی (بی‌تا)، *لطف الغفار الموصل الی هدایه الافکار*، نسخهٔ عکسی دایرهٔالمعارف بزرگ اسلامی.

۵٤. عاملی، سید جعفر مرتضی(۱٤۱٦ق)، *الحیاة السیاسیة للإمام الرضا* (علیه‌السلام)، قم: جامعه مدرسین، چاپ سوم.

۵۵. عباس محمد زید (۱٤۲۲ق)، *ائمة اهل البیت* (علیهم‌السلام)، صنعاء: مکتبه الامام زیـد بـن علی الثقافیه.

۵٦. عبدالله بن حمزه (بی‌تا)، *مجموع یحتوی علی مؤلفات للإمام عبدالله بـن حمـزه [المتحف البریطانی]*، نسخه عکسی موجود در دایره المعارف بزرگ اسلامی.

۵۷. عزی، عبدالله حمود (۱۳۸۳ش)، *فهرست نسخه های خطی موجود در کتابخانه مزار امام یحیی بن حسین الهادی الی الحق در شهر صعده*، قـم: کتابخانـه آیـت الله مرعشی.

۵۸. عمری، علی بن محمد (۱٤۰۹ق)، *المجدی فی أنساب الطـالبیین*، بـه کوشـش مهدوی و مرعشی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.

۵۹. عنسی الصنعانی، أحمد بن قاسم (بی‌تا)، *البحر الزخار الجـامع لمـذاهب علمـاء الأمصار*، ناشر مکتبهٔ الیمن، نسخه نرم افزار مکتبه الشامله.

٦۰. قاسم بن محمـد بـن علـی الحسـنی المنصـوربالله (۱٤۲۱ق)، *الأسـاس لعقائـد*

الأکیاس، صعده: مکتبة التراث الإسلامی.
٦١. قاسم الحوثی، قاسم بن أحمد بن الإمام المهدی محمد (بی‌تا)، *المسنونات و المندوبات*، نسخه نرم‌افزار مکتبه الشامله.
٦٢. قاسم رسی، قاسم بن ابراهیم (١٤١٩ق)، *تثبیت الامامة*، به کوشش صالح وردانی، بیروت: الغدیر.
٦٣. قاسمی، عبدالله بن الإمام الهادی الحسن بن یحیی (بی‌تا)، *الجداول الصغری مختصر الطبقات الکبری*، عمان: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، نسخه نرم افزار مکتبه الشامله.
٦٤. کشی، محمد بن عمر(١٣٤٨ش)، *رجال*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
٦٥. کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٦٥ش)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
٦٦. مادلونگ، ویلفرد (١٩٨٧م)، *اخبار الائمة الزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، بیروت: المعهد الآلمانی للأبحاث الشرقیه.
٦٧. المتوکل علی الله، احمد بن سلیمان (١٤٢٤ق)، *حقائق المعرفة فی علم الکلام*، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی.
٦٨. همو (بی‌تا)، *الحکمة الدریة و الدلالة النبویة*، نسخهٔ خطی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
٦٩. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٦ق)، *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی.
٧٠. همو (١٤٠٣ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
٧١. همو (١٤٠٤ق)، *مرآة العقول*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
٧٢. محلی، حمید بن احمد (بی‌تا/الف)، *حدائق الوردیة فی احوال الائمة الزیدیة*، بی‌جا: داراسامه.
٧٣. همو (بی‌تا/ب)، *محاسن الازهار فی تفصیل مناقب العتره الاطهار*، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
٧٤. محمد بن ابراهیم (بی‌تا)، *ارشاد الطالب الی معرفة بعض وفاة ابی طالب و غیرهم*، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
٧٥. محمد بن الوزیر، محمد بن ابراهیم الیمانی (١٩٩٤م)، *العواصم و القواصم فی*

الذب علی سنة ابی القاسم، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت: موسسه الرساله.
۷٦. همو (بی تا)، *ایثار الحق علی الخلق فی رد الخلافات الی المذهب الحق*، نسخه نرم افزار مکتبه الشامله.
۷۷. المرشد بالله یحیی بن حسین شجری جرجانی (۱٤۲۲ق)، *الأمالی الخمیسیة*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۸. مرعشی نجفی، شهاب الدین (۱٤۱٤ق)، *الاجازة الکبیرة او الطریق و المحجة لثمرة المهجة*، به کوشش سمامی حائری و محمود مرعشی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۷۹. مزی، جمال الدین یوسف (۱٤۱۳ق)، *تهذیب الکمال*، بیروت: موسسه الرساله.
۸۰. مسعودی، علی بن حسین (بی تا)، *التنبیه و الإشراف*، القاهره: دار الصاوی.
۸۱. مسوری، احمد بن سعدالدین (بی تا)، *اجازات الائمة الزیدیة*، نسخه خطی مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.
۸۲. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا)، *البدء و التاریخ*، بور سعید: مکتبة الثقافة الدینیة.
۸۳. المنصور بالله (۱٤۲۲ق)، *مجموع رسائل الإمام المنصور بالله*، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی.
۸٤. المؤید بالله، ابراهیم بن قاسم (۱٤۲۱ق)، *طبقات الزیدیة الکبری[بلوغ المراد الی معرفة الاسناد]*، عمان: موسسه الامام زید بن علی.
۸۵. مؤیدی، مجدالدین بن محمد (بی تا الف)، *التحف شرح الزلف [التحف الفاطمیة علی الزلف الامامیة]*، بی جا: بی نا.
۸٦. همو (بی تا ب)، *لوامع الأنوار فی جوامع العلوم والآثار وتراجم أولی العلم والأنظار*، صعده: مرکز أهل البیت عليهم السلام للدراسات الإسلامیة، نسخه نرم افزار مکتبه الشامله.
۸۷. مؤیدی یحیوی، علی بن محمد بن یحیی العجری (بی تا)، *حل اللبس والاشکال فیما یقع فی الغدیر من الاحتفال*، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۸۸. نجاشی، احمد بن علی (۱٤۰۷ق)، *رجال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۸۹. نوری، میرزاحسین (۱٤۱۵ق)، *خاتمهٔ المستدرک*، قم: مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث.

۹۰. وفادار مرادی، محمد (۱۳۸۱ش)، "معرفه الآثار"، *مجموعه مقالات نسخه‌شناسی و مجموعه‌های خطی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد.
۹۱. الهادوی، محمد بن علی بن احمد (بی‌تا)، *البدر المنیر فی معرفه الله العلی الکبیر*، نسخهٔ خطی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۹۲. الهادی الی الحق، یحیی بن الحسین(۱٤۲۱ق)، *مجموع رسائل*، صنعاء: مؤسسهٔ الإمام زید بن علی.
۹۳. همو (بی‌تا)، *تاریخ و تراجم*، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۹٤. الهادی بن ابراهیم الوزیر (بی‌تا)، *نهایة التنویة*، نسخهٔ عکسی دایرۀالمعارف بزرگ اسلامی.
۹۵. الهادی لدین الله الحسن بن یحیی، عبدالله بن امیرالمومنین (بی‌تا)، *حاشیة کرامة الاولیه فی مناقب خیر الاوصیاء و عترته الاصفیاء*، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۹٦. الهادی لدین الله القاسمی، عبدالله بن الحسن بن یحیی بن علی الضحیانی (بی‌تا)، *نجوم الانظار غالبه منتزعة من البحر الزخار و یلیه مواهب الغفار*، نسخهٔ عکسی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۹۷. هارونی، یحیی بن حسین بن هارون (۱٤۱۷ق)، *الافادة فی تاریخ ائمة الزیدیة*، به کوشش محمد یحیی سالم عزان، صنعاء: دارالحکمه الیمانیه.
۹۸. یحیی بن مهدی بن قاسم الحسینی (بی‌تا)، *صلة الإخوان فی حلیة برکة أهل الزمان*، نسخهٔ خطی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۹۹. یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب (بی‌تا)، *تاریخ*، بیروت: دارصادر.
100. Lewis, B. (1986), "Ali Al-Rida", *The Encyclopaedia of Islam,* Leiden: Brill, New Edition.

۲۲

مناسبات دوسویهٔ امام رضا(علیه‌السلام) و جریان‌های زیدیه

یحیی میرحسینی[۱]

مقدمه

از گزارش‌های تاریخی و روایی برمی‌آید که در زمان حیات علی بن موسی رضاعلیه‌السلام و حتی پیش از آن، فرقهٔ زیدیه به یکی از مذاهب پرنفوذ شیعی درآمده بود، هرچند بسیاری از مبانی دینی آنها در آن دوران ساخت‌یافته نبود. به‌عنوان نمونه هشام بن سالم و صاحب‌الطاق پس از درگذشت جعفر بن محمد الصادق‌علیه‌السلام و در شرایطی که امام بعدی را نمی‌شناختند، مذاهب موجود برای گرایش به آنها را مرجئه، قدریه، معتزله، خوارج و زیدیه برشمردند (کلینی، ۱۳٦۵ش، ج۱، ص۳۵۱؛ مفید، ۱٤۱۳ق، ج۲، ص۲۲۱) که امام کاظم‌علیه‌السلام هیچ‌کدام از آنها را بر طریق صواب ندانستند: لَا إِلَی الْمُرْجِئَةِ وَ لَا إِلَی الْقَدَرِیةِ وَ لَا إِلَی الزَّیدِیةِ وَ لَا إِلَی الْمُعْتَزِلَةِ (کشی، ۱۳٤۸ش، ص۲۸۳؛ نیز برای مشاهدهٔ مواجههٔ امام کاظم‌علیه‌السلام با یک زیدی و اقدام موفق امام در هدایت وی ر.ک: طبری آملی، ۱٤۱۳ق، ص۳۳۵-۳۳۷). حتی گزارش‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد زیدیه بر امامیان خرده می‌گرفتند. به‌عنوان نمونه

۱. دانشجوی دوره دکتری دانشگاه امام صادق‌علیه‌السلام Y.Mirhoseini@gmail.com

سلمه بن محرز نزد امام صادق‌علیه‌السلام آمده و از سخن کنایه‌آمیز فردی از عجلیه[1] گفت که عمر آن حضرت را یک یا دو سال پیش‌بینی، و شیعیان را پس از آن بی‌سرپرست می‌دانست. امام صادق‌علیه‌السلام در جواب، با یادکرد حضور فرزندشان کاظم‌علیه‌السلام، به تولد نواده‌ای فقیه در آینده‌ای نزدیک بـه نـام علـی بـن موسـی الرضا‌علیه‌السلام اشاره کردند تا مذهب امامیه را پس از خود ادامـه‌دار معرفـی کننـد (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۲۹-۳۰). علاوه بر ایـن، حتـی مـی‌تـوان ادعا کرد که به حبس افتادن و شهادت امام کاظم‌علیه‌السلام ناشی از سعایت یکی از زیدیان بوده است؛ در برخی منابع آمده است محمد بن جعفـر[2] نـزد هـارون رفت و ادعا کرد موسی کاظم‌علیه‌السلام در عرض وی ادعای خلافت کـرده اسـت[3] (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۷۳). همچنین ابن بابویه از فردی زیدی‌مذهب به نام یعقوب بن داود یاد می‌کند که علیه امام کاظم‌علیه‌السلام فعالیـت‌هـایی انجـام می‌داده است (همانجا).

در این مقاله ابتدا به موضع‌گیری‌های امام رضا‌علیه‌السلام در قبـال فرقـهٔ زیدیـه اشاره خواهد شد که در آن میان، دیدگاه حضرت در مـورد سـران زیدیـه و موضع ایشان درباره قیام‌هایی با گرایش‌های زیدی، نمود بیشتری پیـدا کـرده است. سپس با اشاره به تعامل زیدیان با حضـرت رضـا‌علیه‌السلام، آن را بـا تقسـیم زمانی به پیش و پس از ولایت‌عهدی به بحث گذاشته‌ایم.

---

۱. منسوبان به هارون بن سعید عجلی از ضعفای زیدیه که امامت امیرالمـومنین‌علیه‌السلام را در کنـار ابـوبکر پذیرفته بودند (برای اطلاع بیشتر ر.ک: نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص۵۷).

۲. وی گرایش‌های زیدی داشته است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۲۱۱).

۳. البته در برخی منابع، این جریان به محمد بن اسماعیل بن جعفر نسبت داده می‌شود (علی بن جعفـر، ۱۴۰۹ق، ص۳۱۵؛ ابن عنبه، ۱۳۸۰ق، ص۲۳۴).

تعامل امام رضاعلیه‌السلام با پیروان فرقهٔ زیدیه

روایاتی در جوامع امامیه وجود دارد که پدر و فرزند امام رضاعلیه‌السلام سخنانی را در نکوهش فرقهٔ زیدیه بر زبان جاری نموده‌اند (به ترتیب ر.ک: کشی، ۱۳٤۸ش، ص۲۸۳ و ٤٦۰) اما از حضرت رضاعلیه‌السلام سخن مستقیمی دربارهٔ کلیت این مذهب ثبت نشده است.[1] تنها یک روایت وجود دارد که حضرت رضاعلیه‌السلام دو زیدی را به مذهب امامیه رهنمون ساختند. در دو کتاب *الثاقب فی المناقب* و *الخرائج و الجرائح* آمده است عبدالله بن سوقه و تمیم بن یعقوب سراج از اهالی رَقه[بَرقه] امامت حضرت رضاعلیه‌السلام را قبول نداشته، و به اعتقادات زیدیه گرایش پیدا کرده بودند که امام رضاعلیه‌السلام با نشان‌دادن یک کرامت به‌صورت فراخواندن آهویی در صحرا و سخن گفتن با وی حقانیت خود را اثبات نمودند (ابن حمزه، ۱٤۱۹ق، ص۱۷٦؛ قطب‌الدین راوندی، ۱٤۰۹ق، ج۱، ص٣٦٤-٣٦٥). در ادامه به دو مورد از اصلی‌ترین دیدگاه‌های حضرت رضاعلیه‌السلام پیرامون این مذهب اشاره خواهد شد.

۳. دیدگاه حضرت رضاعلیه‌السلام دربارهٔ زید بن علی و بزرگان زیدیه

امام رضاعلیه‌السلام پیشوای اصلی زیدیان یعنی زید بن علی را فردی عالم خواندند. بافت صدور این روایت قابل توجه است. در روایتی آمده است پس از آن‌که برادر امام به نام زید بن موسی معروف به زیدالنار در بصره خروج کرده و خانه‌های بنی‌العباس را به آتش کشید، در بند شد و برای مجازات نزد مأمون برده شد. اما خلیفهٔ عباسی از مجازات وی به حرمت برادرش علی بن

---

۱. فخرالدین طریحی، شبیری زنجانی و علی اکبر غفاری به اشتباه روایت إنّ الزّیدیة و الواقفة و النّصاب بمنزلة واحدة را از حضرت رضاعلیه‌السلام دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج۴، ص۳۲۱ و ج۵، ص۱۳۱؛ شبیری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ج۲، ص۳۸۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴، پاورقی ص۵۴۳) حال آن‌که این روایت در منابع معتبر از امام جوادعلیه‌السلام و امام هادیعلیه‌السلام نقل شده است (به ترتیب ر.ک: کشی، ۱۳۴۸ش، ص۴۶۰، ۲۲۹).

موسی(ع) صرف‌نظر کرد. در این هنگام مأمون، خروج زید بن علی و سرنوشت او را یادآور شد و به حضرت رضا(ع) گفت: اگر مقام و منزلت شما نبود، او را به مرگ محکوم می‌کردم، چراکه وی مرتکب اشتباه کوچکی نشده است. در مقابل، حضرت رضا(ع) قیاس این دو زید را ناروا شمرده، زید بن علی را از علمای آل محمد دانستند؛ کسی‌که برای خداوند به خشم آمد و جهاد نمود. آن حضرت سپس با نقل روایتی از جدشان، امام صادق(ع)، زید را داعی به رضای آل‌محمد خوانده که در صورت پیروزی به وعدهٔ خویش وفا می‌نمود. سخنان امام رضا(ع) ادامه داشت تا آنجا که مأمون دیدگاه خود را در قالب سؤالی چنین مطرح کرد: مگر زید بن علی به ناحق ادعای امامت نکرد؟ که امام رضا(ع) ضمن رد این دیدگاه، او را متقی و داعی به الرضا من آل محمد و مصداق آیه وَ جاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباکُمْ (الحج،۷۸/۲۲) معرفی نمودند[1] (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۲۴۸–۲۴۹؛ برای مشاهده روایتی مشابه از امام صادق(ع) ر.ک: کلینی، ۱۳٦۵ش، ج۸، ص۲٦٤)[2]. در روایتی دیگر، حضرت رضا(ع) در اثناء تبیین نحوهٔ نمازگزاردن بر مصلوب، به انجام آن توسط امام صادق(ع) بر زید بن علی اشاره نمودند که نشان از منزلت رفیع وی دارد (کلینی، ۱۳٦۵ش، ج۳، ص۲۱۵؛ طوسی، ۱۳٦۵ش، ج۳، ص۳۲۷). همچنین امام رضا(ع) در روایتی، با اشاره به اسباط دوازده‌گانهٔ بنی‌اسرائیل، در مقام ارائه اسباط رسول الله(ص) برمی‌آیند و در این میان زید بن علی را یکی از دوازه سبط بازمانده از

۱. عالمان امامی نیز به تبعیت از سخن پیشوای خود چنین عقیده‌ای داشته‌اند. به‌عنوان نمونه شیخ مفید، زید بن علی را در علم، زهد و امر به معروف و نهی از منکر امام دانستند، البته امامی که نص، عصمت و معجزه ندارد (سید مرتضی، ۱۴۱۳ق، ص۳۴۰).

۲. شاید به دلیل همین موضع‌گیری‌ها باشد که مسوری، سه نسل از اولاد امام صادق(ع) را، که بالطبع علی بن موسی الرضا نیز در آن جای می‌گیرد، معتقد به باورهای زید بن علی می‌داند (مسوری، بی‌تا، ص۲۶۱).

خاندان پیامبرﷺ معرفی می‌کنند (مؤیدی، بی‌تا، ص۱۹۲–۱۹۳؛ المتوکل علی الله، ١٤٢٤ق، ص۱۸۵–١٨٦).[1]

همچنین آمده است که حضرت رضاؑ در نیشابور به زیارت مقبرهٔ نوادهٔ زید بن علی به نام محمد محروق رفته و وی را مخدوم خود خواندند (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ص۲۱۱). همچنین دعبل خزاعی که در خراسان به محضر امام رسیده و قصیدهٔ مشهور خود به نام مدارس آیات الله[2] را سرود، در اثناء آن به سه امام زیدی[3] اشاره کرد که حضرت در رثای آنان گریستند که از دید برخی، نشان‌دهندهٔ مأجوربودن تلاش‌ها و قیام‌های آنان است (فقیه بحرالعلوم، ۱۳۸۵ش، ص۱۳۸).[4]

۴. رویکرد امام رضاؑ نسبت به قیام‌های زیدیه

زیدیان اعتقاد بسیار زیادی به قیام و مبارزه داشته‌اند، به‌همین دلیل برخی آن را در کنار امر به معروف و نهی از منکر نهاده، به‌عنوان یکی از اصول پنج‌گانه مذهب زیدیه معرفی نموده‌اند (رسی، ١٤٢١ق، ج۱، ص٢٤ مقدمه

۱. اسباط دوازده‌گانه چنان برای زیدیان اهمیت داشته که آنها را به نگاشتن کتابی مستقل واداشته است: مسوری، شمس الدین احمد بن محمد، *ذکر الاسباط الاثنی عشر من ولد الحسنین*، نسخه خطی کتابخانه آکادمی لینچی رم.

۲. قصیده مدارس آیات الله نزد زیدیه مشهور است، ر.ک: محمد بن ابراهیم، بی‌تا، ص۵۴.

۳. ابیات دعبل از این قرار است:

قُبُورٌ بِكُوفَانَ وَ أُخْرَى بِطَيْبَةَ ... وَ أُخْرَى بِفَخٍّ نَالَهَا صَلَوَاتِ
وَ أُخْرَى بِأَرْضِ الْجَوْزَجَانِ مَحَلُّهَا ... وَ قَبْرٌ بِبَاخَمْرَى لَدَى الْغُرُبَاتِ

آرامگاه‌های فخ، جوزجان و باخمری به ترتیب اشاره دارد به:حسین بن علی بن حسن، یحیی بن زید بن علی و ابراهیم بن عبدالله بن حسن بن حسن (به ترتیب ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص۳۶۴، ۱۵۰ و ۳۲۶).

۴. در پایان باید به این مسأله اشاره کرد که همیشه تبیین قیام زید بن علی و موضع‌گیری در قبال مذهب او برای شیعه امامیه مهم بوده است. این مسأله چنان ضرورت داشته که شیخ صدوق را وادار به نگاشتن اثری به نام *کتاب فی زید بن علی* کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص۳۹۰).

مصحح). بازتاب این عقیده را می‌توان در شروط امامت نیز مشاهده کرد، جایی‌که زیدیان آن را یکی از شروط اساسی امام معرفی نموده‌اند (المنصور بالله، ۱٤۲۲ق، ج۱، ص۱٦٤؛ ابن صلاح شرفی، ۱٤۱۱ق، ج۱، ص۷۵)[۱]. در نتیجه قابل پیش‌بینی خواهد بود که بیشترین مواجهۀ امام رضا علیه‌السلام با زیدیان، مرتبط با قیام‌ها و شورش‌های آنان باشد. حضرت رضا علیه‌السلام در برابر این قیام‌ها، رفتارهای متفاوتی از جمله بی‌اعتنایی، مخالفت و نکوهش شدید از خود بروز دادند که هر کدام نیاز به تحلیل خاص خود دارد.

مهم‌ترین قیام‌های علویان از زمان ولادت حضرت رضا علیه‌السلام تا پیش از آغاز امامت ایشان (۱٤۸-۱۸۳ق)، دو قیام شهید فخ (وفات ۱٦۹ق) و یحیی بن عبدالله حسنی (به سال ۱۷٦ق) بود. اما پس از امامت حضرت رضا علیه‌السلام تعداد این قیام‌ها فزونی یافت. در روز اول جمادی‌الثانی سال ۱۹۹ بزرگ‌ترین و وسیع‌ترین قیام علویان آغاز گردید. رهبری این جریان در اختیار محمد بن ابراهیم طباطبا، یکی از امامان زیدیه بود که در کوفه با شعار الرضا من آل محمد و عمل به کتاب و سنت حرکت خود را آغاز کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج٦، ص۳۰۲).[۲] فرماندهی نظامی این قیام برعهدۀ سری بن منصور معروف به ابوالسرایا بود که گاه قیام به نام وی به ثبت رسیده است (درباره وی و چگونگی پیوستن به ابن طباطبا ر.ک: همان‌اثر، ص۳۰۲-۳۰٦).[۳] از مواجهۀ امام رضا علیه‌السلام با این قیام، تنها یک گزارش به ثبت رسیده است. هنگامی که مردم مدینه نزد فرماندار آن شهر محمد بن سلیمان علوی

---

۱. برای مشاهده طعنه‌ها و شبهات زیدیه در مورد چرایی عدم جهاد و پاسخ آنها از سوی امامیه ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۱، ص۱۱۷-۱۲۵؛ نیز قزوینی، ۱۳۵۸ش، ص۳۷۵).

۲. فارغ از این‌که ابن طباطبا یکی از ائمۀ زیدیه به شمار آمده است، در منابع تاریخی آمده که گاه لشکریان ابن طباطبا به معشر الزیدیة یاد می‌شدند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص۴۳۰). پس می‌توان این قیام را یک قیام زیدی به شمار آورد.

۳. نکته جالب توجه آن‌که مهم‌ترین خطابه ابوالسرایا برای تشویق زیدیان در همراهی با قیام ابن طباطبا در حرم امام حسین علیه‌السلام برگزار شد (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص۴۲۷).

گرد آمده و بیعت کردند، به او پیشنهاد دادند تا پیکی نزد ابوالحسن الرضا علیه‌السلام بفرستد و برای همراه کردن ایشان با قیام دعوت نماید. پیک سلیمان دعوت از امام را ابلاغ می‌کند اما حضرت هرگونه فعالیتی را موکول به گذشت بیست روز می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲۰۷–۲۰۸). اما دو روز مانده به موعد مقرر، سپاهیان جلودی وارد مدینه شده و قیام را سرکوب کردند. أثرم پیک قیام‌کنندگان گوید: در حال فرار از مدینه بودم که امام فرمودند: بیست روز گذشت یا نه؟ (همان‌اثر، ص۲۰۸). نکتهٔ قابل توجه آنکه در این قیام سه تن از برادران امام رضا علیه‌السلام به نام‌های زید، اسماعیل و ابراهیم[1] به امارت شهرهای اهواز، فارس و یمن درآمدند (ابن خلدون، ۱٤۰۸ق، ج۳، ص۳۰٤) اما امام رضا علیه‌السلام ورودی پیدا نکردند. دربارهٔ این‌که چرا امام رضا علیه‌السلام به مانند قیام‌های دیگر شکست آنها را پیش‌بینی و گوشزد نکردند باید به گستردگی این قیام، پیش‌بینی عدم حرف‌شنوی و توهین احتمالی[2] آنان اشاره کرد.

قیام مهم بعدی خروج محمد بن جعفر معروف به دیباج در شهر مکه بود که عده زیادی از سپاه او را زیدیان جارودی تشکیل می‌دادند[3] (مفید، ۱٤۱۳ق، ج۲، ص۲۱۲؛ درباره علت تحریک به قیام ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص٤۳۹). صرف‌نظر از حمایت زیدیان جارودی از محمد بن جعفر، دعوت به خود، خروج بالسیف و ادعای خلافت از دیگر نشانه‌های ماهیت زیدی این قیام است (همانجا؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲۰۷). به همین

۱. گاه قیام مجزایی به ابراهیم نسبت داده می‌شود که در یمن رخ داد (مقدسی، بی‌تا، ج۶، ص۱۱۰). او چنان کشتاری در آنجا به راه انداخت که به ابراهیم جزار [به معنای قصاب] معروف شد (*تاریخنامه طبری*، ۱۳۷۳ش، ج۴، ص۱۲۳۴؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۱۴۸).

۲. به‌عنوان نمونه هنگامی که حضرت صادق علیه‌السلام، قیام محمد بن عبدالله بن حسن معروف به نفس زکیه را نافرجام پیش‌بینی کردند (ابن طقطقی، ۱۴۱۸ق، ص۱۶۲) به حسادت متهم شدند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص۱۸۶).

۳. گزارش‌های دیگر نیز نشان می‌دهد جارودیان تعامل خوبی با محمد بن جعفر داشته و او را به‌عنوان رهبر خود پذیرفته بودند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص۴۳۹).

دلیل شیخ مفید به صراحت دیباج را زیدی می‌داند: یـرَی رَأْی الزَّیدِیـةِ فِـی الْخُـرُوجِ بِالسَّـیفِ (مفیـد، ١٤١٣ق، ج٢، ص٢١٢). محمـد دیبـاج در ابتـدا پیروزی‌هایی به دست آورد، تا آنجا که نزدیک بود عامل مأمون به نام هارون بن مسیّب را به قتل برسانند. اما هارون پس از عقب‌نشینی، علی بـن موسـی الرضاؑ را برای میانجی‌گری نزد دیباج فرستاد اما وی بر ادامه جنگ اصـرار ورزید تا آنکه یارانش قلع و قمع شدند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تـا، ص٤٤٠-٤٤١).[1] در منابع امامیه آمده است که امام رضاؑ پیش از خروج محمـد بـن جعفر، سخن پدر و برادرش را یادآور شده و شکست او را پیش‌بینی نمودند (ابن بابویه، ١٣٧٨ق، ج٢، ص٢٠٧؛ اربلی، ١٣٨١ق، ج٢، ص٣٠٠)[2] اما دیباج به شورش خود ادامه داد تا آنکه شکست خورده، مجبـور شـد لبـاس سیاه بپوشد، بر فراز منبر رفته و خود را خلع نماید (همانجاها). به غیر از مواجههٔ امام رضاؑ با قیام محمد بن جعفر روایتی وجود دارد که نشان مـی‌دهـد آن حضرت اعتماد چندانی به وی نداشته‌اند چراکه حضرت رضاؑ ابـا داشـتند در یک سقف با او هم صحبت شوند (صفار، ١٤٠٤ق، ج١، ص٢٣٦).

قیام دیگری که غوغای زیادی به‌پا کرد، خروج برادر امام رضاؑ به نـام زید بود. او در شهر بصره حرکت خود را آغاز نمود و علاوه بر غارت اموال و به آتش کشیدن خانه‌های بنی‌العباس و هم‌فکران آنها، هـر آن کـس لبـاس سیاه بر تن داشت را در آتش می‌افکنـد (طبـری، ١٣٨٧ق، ج٨، ص٥٣٥). او به‌واسطهٔ همین آتش‌افروزی‌هایش به زیدالنار ملقب گردید (ابوعلی مسکویه، ١٣٧٩ش، ج٤، ص١١٨). هنگامی که زید را دستگیر کرده و بـه مـرو بردنـد،

---

١. شاید از انتخاب شدن امام رضاؑ به‌عنوان میانجی و واسطه، بتـوان چنـین برداشـت کـرد کـه آن حضرت به‌عنوان چهره‌ای میانه‌رو و مخالف قیام شناخته می‌شدند.

٢. در گزارشی دیگر آمده است امام رضاؑ به هارون بن مسیب ـ که قصد مبارزه با محمد بن جعفر داشت ـ فرمودند نزد او برو و بگو فردا قیام نکند وگرنه شکست خورده و یارانش کشته می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۱، ص۴۹۱؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج۴، ص۳۳۹).

مأمون قصد داشت او را مجازات کند که به حرمت امام رضاعليه‌السلام، بخشیده شد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲۳۳). در منابع امامیه گفت‌وگویی میان زید و امام رضاعليه‌السلام وجود دارد که نشان می‌دهد زید گمان کرده بود هر آن کس از نسل فاطمه‌عليهاالسلام باشد، عذاب نخواهد شد و هر کاری بخواهد می‌تواند انجام دهد که امام رضاعليه‌السلام به شدت این تفکر را نقد نمودند (همان‌اثر، ج۲، ص۲۳٤). در روایتی آمده است که یونس [بن عبدالرحمان] نزد حضرت رضاعليه‌السلام آمده و از درخواست زید برای همراهی با قیامش سخن گفت، درخواستی که اگر آن را اجابت نکند جانش در امان نخواهد بود. این گفت‌وگو ظاهراً در حجاز صورت گرفته چراکه یونس از امام کسب تکلیف می‌کند به بصره برود و زید را یاری کند؛ یا او را رها کند و به کوفه بازگردد؛ که امام راه کوفه را در پیش روی او قرار دادند (حمیری، بی‌تا، ص٣٤٦).

علاوه بر مخالفت‌های صریح امام رضاعليه‌السلام با هرگونه قیام در آن دوران، توجه به مبانی فکری دو گروه نیز راهگشا خواهد بود چراکه قیام و جهاد از جمله اصول اعتقادی هر زیدی است و در مقابل، در مذهب امامیه، تقیه[1] می‌توانست در شرایطی جایگزین جهاد شود[2]. جمله لَا دِينَ لِمَنْ لَا وَرَعَ لَهُ وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيةَ لَهُ، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَعْمَلُكُمْ بِالتَّقِيةِ از امام رضاعليه‌السلام (ابن خزاز قمی، ١٤٠١ق، ص٢٧٤) و تأکید بر عدم قیام تا زمان قائم، که او را چهارمین نسل از فرزندان خود معرفی نمودند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۲، ص۳۷۱-۳۷۲) گواه دیگری بر عدم موافقتِ مبنایی امام رضاعليه‌السلام با قیام‌های

---

۱. عبارت التَّقِيةَ دِينِي وَ دِينُ آبَائِي وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيةَ لَهُ از امام صادقعليه‌السلام نشان‌دهندهٔ اهمیت این آموزه نزد امامیه دارد (برقی، ۱۳۷۱ق، ج۱، ص۲۵۵؛ برای مشاهده روایات دیگر ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۲، ص۲۱۷-۲۲۱).

۲. به‌عنوان نمونه زیدیان تمام معتقدات خود را همسان امام جعفر صادقعليه‌السلام می‌دانستند و تنها تفاوت را در مسائل مربوط به جهاد معرفی می‌کردند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۵، ص۱۴؛ طوسی، ۱۳۶۵ش، ج۶، ص۱۲۷).

زیدیه است. از دیگر نشانه‌های مخالفت با قیام، شرعی نبودن جهاد با غیر امام مفترض‌الطاعه است که مدت‌ها پیش از امامت حضرت رضا(ع) در میان امامیه نهادینه شده بود (کلینی، ۱۳٦٥ش، ج٥، ص۲۳). به همین دلیل امام رضا(ع) حتی شرکت در امور نظامی سرحدات را جایز ندانسته، انتظار فرج را از شیعیانشان درخواست نمودند (کلینی، ۱۳٦٥ش، ج٤، ص۲٦۰ و ج٥، ص۲۲). بنابراین باید گفت آن حضرت گاه با مخالفت کلی و گاه با پیش‌بینی شکست قیام‌ها و در مواردی سرزنش قیام‌کننده این نوع حرکت‌ها و قیام‌ها را بی‌نتیجه و نافرجام دانسته، جایز نمی‌دانستند.[1]

محققان معاصر در مورد نحوه تعامل امام رضا(ع) با قیام‌های زیدیه نظرات مختلفی ارائه نموده‌اند که می‌توان آن‌ها را در سه دسته جای داد: گروه اول معتقدند امام رضا(ع) با این قیام‌ها مخالف بوده و از شکل‌گیری آنها نهی می‌کردند (الهامی، ۱۳۷۲ش، ص٤۰). دستهٔ دوم برآنند که امام با کلیت قیام و مبارزه مخالفتی نداشتند و تنها با قیام‌هایی که در شرعی بودن و یا اثربخش بودن آنها تردید داشتند مخالفت می‌کردند (برای اطلاع بیشتر به ترتیب ر.ک: ناصری، ١٤٠٤ق، ص۱۸-۱۹؛ معروف حسنی، ١٤٠٦ق، ج۲، ص۳۹۷-٤۰۱). گروه سوم معتقدند حضرت رضا(ع) با فعالیت‌های مخفی و رعایت کامل تقیه، به صورت غیرمستقیم رهبری قیام‌ها را برعهده داشتند و تنها رهبری ظاهری را به دست برادران و عموزادگان خویش سپرده بودند[2] (ثامن الائمه، ۱۳۸٥ش، ص١٦٥).

---

۱. در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که شکست قیام‌های زیدی، حقانیت و درستی بینش سیاسی و فرهنگی امام(ع) را ثابت کرد و این نکته را به همگان نمایاند که هنوز زمینه‌های لازم برای به دست‌گیری حکومت توسط علویان فراهم نیست.

۲. برای نقد دیدگاه اخیر ر.ک: صفری و بختیاری، ۱۳۹۱ش، ص۹۶-۹۷.

۵. تعامل‌های زیدیه با حضرت رضاعلیه‌السلام

پیروان فرقهٔ زیدیه از زمان صادقین‌علیهما‌السلام به بعد، راه خود را از ائمهٔ شیعه امامیه جدا کرده بودند و تنها مرجعیت علمی و فکری ـ ونه سیاسی و رهبری دینی ـ برای آنان قائل بودند. بدین سبب و با توجه به این‌که محل زیست زیدیان، فاصله قابل توجهی با مدینه و مرو داشت، نباید توقع ارتباط و مراوده زیادی داشت. مطلب دیگر آن‌که به این دلیل که رخداد ولایت‌عهدی در زندگانی امام رضاعلیه‌السلام به مثابه نقطه عطفی می‌ماند که می‌توان زندگانی آن حضرت را به پیش و پس از آن تقسیم نمود، مواجهات زیدیه را نیز در دو دسته فوق جای داده‌ایم.

۵-۱. تعامل‌های پیش از ولایت‌عهدی

حدود ۱۷ سال از دورهٔ امامت حضرت رضاعلیه‌السلام در زمان پیش از ولایت‌عهدی قرار دارد. در این دوران تعامل و ارتباط امام رضاعلیه‌السلام و زیدیه را در قالب مناظره می‌توان مشاهده کرد. به‌عنوان نمونه مناظره‌ای در شهر بصره برگزار شد که حضرت رضاعلیه‌السلام موضوع آن را آثار نبوت و علامات امامت تعیین نمودند (قطب‌الدین راوندی، ۱٤۰۹ق، ج۱، ص۳٤۲؛ ابن حمزه، ۱٤۱۹ق، ص۱۸۷). در این مناظره از فردی زیدی به نام عمرو بن هذاب نام برده می‌شود که درباره تسلط امام به تمامی زبان‌ها و علم به غیب شبهاتی را مطرح کرد، شبهاتی که امام با تمسک به آیه قرآن و اظهار کراماتی به همه آن‌ها پاسخ گفته و او را قانع نمودند (عطاردی، ۱٤۰٦ق، ج۲، ص۹۷). موضوع مناظره یعنی علامات امامت و آغاز سوالات از سوی عمرو بن هذاب نشان دهنده تفاوت مذهب زیدیه با امامیه در مسأله امامت می‌باشد. تأکید امام بر نحن ذریهٔ ذلک الرسول الذی أطلعه اللّه علی ما شاء من غیبه در تقابل آشکار با زیدیه است (همانجا).

گاه در متون زیدیه، امام رضاعلیه‌السلام به‌عنوان شخصیتی همسو با افکار آنها

معرفی می‌شود. به‌عنوان نمونه احمد بن سلیمان (وفات ٥٦٦ق)، علی بن موسی الرضا را یکی از شرکت‌کنندگان در گردهم‌آیی کوفه با حضور سران زیدیه همچون قاسم بن ابراهیم، احمد بن عیسی بن زید و موسی بن عبدالله بن حسن می‌داند (المتوکل علی الله، ١٤٢٤ق، ص۵۰۷). در آن جلسه، پس از آنکه از ستم‌های خلافت اموی و عباسی بر دین اسلام سخن گفته شد (همانجا)، محمد بن منصور مرادی از حاضران می‌خواهد که با یک نفر برای قیام بیعت شود. سپس همه شرکت‌کنندگان از جمله امام رضا(علیه‌السلام) بر قاسم بن ابراهیم اجماع، و با او بیعت می‌کنند (همان‌اثر، ص۵۰۸).[1] در نقد گزارش فوق باید گفت منابع دیگری که از این رویداد سخن به میان آورده‌اند نامی از حضرت رضا(علیه‌السلام) نبرده‌اند، مضافاً اینکه این اتفاق مربوط به سال ۲۲۰ هجری بوده است، زمانی که آن حضرت در قید حیات نبوده‌اند (برای توضیحات بیشتر ر.ک: هارونی، ١٤١٧ق، ص۱۲۲–۱۲۳؛ ابوالعباس الحسنی، بی‌تا، ص٤۹۷–۵۰۰).

۵–۲. تعامل‌های پس از ولایت‌عهدی

بیشترین تعامل زیدیه با حضرت رضا(علیه‌السلام) مرتبط با دوران پس از ولایت‌عهدی ایشان است و از آنجا که زیدیان در قبال پذیرش ولایت‌عهدی امام رضا(علیه‌السلام) به سه گروه تقسیم شدند، آنها را جداگانه به بحث گذاشته‌ایم.

۵–۲–۱. گرایش به امام رضا(علیه‌السلام) از سوی برخی از زیدیه

زیدیان تا پیش از جریان ولایت‌عهدی، به امام رضا(علیه‌السلام) تنها به‌عنوان یکی از اهل بیت و از نوادگان امام حسین(علیه‌السلام) می‌نگریستند و مرجعیت دینی و مذهبی هم‌شأن یک امام برای ایشان قائل نبودند. دلیل این مسأله را می‌توان در

---

۱. مؤلف کتاب این گزارش را به جهت اثبات عدم وجود نص بر امامت ـ برخلاف دیدگاه امامیه ـ و عدم برتری بنی الحسین بر بنی الحسن و امکان قیام از سوی هر دو گروه نقل می‌کند.

سخن منسوب به زید بن علی پی‌جویی نمود: امام از ما کسی است که با شمشیر خروج کند و به کتاب خدا و سنت پیامبرش دعوت نماید ... اما امامی که طاعتش بر ما و جمیع مسلمانان واجب بوده، در خانه‌اش بنشیند و حجتش را تأخیر انداخته و درها را به رویش بسته و احکام ستمگران بر او جاری باشد، او را نمی‌پذیریم (فرات کوفی، ۱٤۱۰ق، ص٤۷٥). اما گروهی از زیدیه پس از بیعت ولایت‌عهدی به امامت حضرت علی بن موسی(علیه السلام) قایل گشتند اما هنگامی که آن حضرت به شهادت رسیدند، آنان نیز از اعتقاد خود دست شستند (سعد...، ۱۳٦۰ش، ص۹٤؛ نوبختی، ۱٤۰٤ق، ص۸٦).[1] در منابع مذکور اشاره مستقیمی به طیف فکری این گروه نشده است و تنها وصف الاقویاء منهم و البصراء آمده است که در کتب فرقه‌شناختی چهار گروه اصحاب ابوالجارود[2]، اصحاب ابوخالد واسطی[3]، اصحاب فضیل الرسان[4] و منصور بن ابی الاسود به‌عنوان اقویای زیدیه معرفی شده‌اند[5] (سعد...، ۱۳٦۰ش، ص۷٤) که منظور از آن تقابل با گروه‌هایی مانند عجلیه و

۱. سعد بن عبدالله اشعری اعطای ولایت‌عهدی را تصنعی و در جهت فرونشاندن مقطعی قیام‌ها و اعتراض‌ها دانسته است: [فرقة] کانت من الزیدیة الأقویاء منهم و البصراء فدخلوا فی إمامة علی بن موسی (علیه السلام) عند ما أظهر المأمون فضله و عقد بیعته تصنعاً للدنیا و استکانوا الناس بذلک دهراً؛ اما برخی به اشتباه این قید را مربوط به زیدیان دانسته‌اند یعنی علت تغییر عقیده، تظاهر و دنیاطلبی آنان معرفی شده است! (حسینی شاهرودی، بی‌تا، ص۱۱۸؛ صفری فروشانی، ۱۳۸۸ش، ص۷۳).

۲. ابوالجارود زیاد بن منذر (د مابین ۱۵۰-۱۶۰ ق)، بنیان‌گذار فرقه جارودیه و از اصحاب صادقین (علیهما السلام) (بهرامیان، ۱۳۷۲ش، ج۵، ص۲۸۹).

۳. ابو خالد واسطی، عمرو بن خالد قرشی (د پس از ۱۴۵ق/ ۷۶۲ م)، از اصحاب خاص زیدبن علی و گردآورنده کهن‌ترین مجامیع فقهی و حدیثی در مذهب زیدی (پاکتچی، ۱۳۷۲ش، ج۵، ص۴۲۵).

۴. ابوخالد واسطی و فضیل [در برخی منابع فضل] الرسان از اصحاب ابوالجارود به شمار آمده‌اند که در بعضی مسائل جزئی اختلاف عقیده داشته‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ج۱، ص۱۸۵).

۵. در منابع فرقه‌شناختی نام این چهار تن به‌عنوان رهبران و متکلمان زیدی آمده (ابن ندیم، بی‌تا، ص۲۲۶-۲۲۷) که قائل به نص و نزدیک به امامیه بوده‌اند (منسوب به ناشیء اکبر، ۱۳۸۶ش، ص۲۰۰).

بتریه است که ولایت ابوبکر را با اعتراف به افضل بودن امیرالمؤمنین علیه‌السلام - پذیرفته بودند (هماناثر، ص۷۳).[۱] دربارهٔ تحلیل این رخداد باید گفت زیدیان، هر فاطمی که قیام به سیف کرده و مردم را فرابخواند، امام مفترض الطاعه خود می‌دانند (ر.ک: شهرستانی، ١٣٦٤ش، ج١، ص١٧٩-١٨٠؛ تفتازانی، ١٤٠٩ق، ج٥، ص٢٥٤) بنابراین احتمالاً به دلیل آن‌که برخی از زیدیان، پذیرش ولایت‌عهدی را نوعی قیام برای رسیدن به حکومت و/یا زمینه‌سازی در راستای آن تفسیر می‌کردند به امامت حضرت رضا علیه‌السلام ایمان آوردند.[۲] شاهدی که این تحلیل را تأیید می‌کند، بازگشتن به مذهب خود پس از شهادت حضرت است چراکه دیگر امکان قیام منتفی شده بود.

شاهد تعلیل فوق را می‌توان در کتب تراجم زیدیه مشاهده کرد، آنجا که امامت تمام شیعیان را در دورهٔ ولایت‌عهدی منحصر به حضرت رضا علیه‌السلام می‌دانند (محمد بن ابراهیم، بی‌تا، ص٦٣)[۳]. صاحب *بلوغ الارب* نیز علی بن موسی الرضا علیه‌السلام را در مدت زمان ولایت‌عهدی، امام دانسته و دلیل خود را بیعت همگانی و اجماعی با ایشان عنوان می‌کند (شهاری صنهانی، ١٤٢٣ق، ص٢٦٣). همچنین در کتاب *ائمة اهل البیت الزیدیة* نام امام رضا علیه‌السلام به‌عنوان

---

۱. شاید به همین دلیل کامل مصطفی شیبی می‌نویسد: علی بن موسی الرضا پس از ولایت‌عهدی دیگر تنها نبود، بلکه مورد توجه تمام فرقه‌های اسلامی قرار گرفت (شیبی، ۲۰۱۱م، ج۲، ص۳۱).

۲. ویلفرد مادلونگ نیز معتقد است هرچند زیدیه به مانند امامیه، مقام خلافت را از مقام امامت مجزا می‌دانند اما به دلیل آنکه نگاه دنیوی‌تری به امامت دارند، ولایت‌عهدی علی بن موسی علیه‌السلام را یک نوع حرکت سیاسی پنداشته که می‌توانست در راستای یک انقلاب علیه خلافت عباسی تحلیل شود (Madelung, 1965, p 78).

۳. زیدیان به مانند دیگر فرقه‌نگاران، پیروان امامی مذهب علی بن موسی الرضا علیه‌السلام را قطعیه معرفی می‌کنند (قاسم رسی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۵۳۸؛ المتوکل علی الله، ۱۴۲۴ق، ص۱۶۰) هرچند برخی از آن‌ها به اشتباه، قطعیه را گروهی می‌دانند که دوازده امام را قبول داشته باشند (ابن صلاح شرفی، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۲۷-۲۸).

امام شانزدهم فرقهٔ زیدیه آمده است (عباس محمد زید، ١٤٢٢ق، ص٥٣).[١]

البته ناگفته نماند بیشتر زیدیه حضرت رضا علیه‌السلام را به‌عنوان امام نپذیرفتند.[٢] رد این مسأله را می‌توان در فهرستی که آنان از ائمهٔ خود ارائه کرده‌اند مشاهده نمود. ائمهٔ این فرقه پس از زید بن علی چنین آمده است: یحیی بن زید؛ محمد بن عبدالله نفس زکیه؛ ابراهیم بن عبدالله بن الحسن؛ حسین بن علی الفخی؛ یحیی بن عبدالله (وفات ١٩٣ق)؛ محمد بن ابراهیم ابن طباطبا (وفات ١٩٩ق)؛ قاسم بن ابراهیم رسّی[٣] (وفات ٢٤٢ق) (هارونی، ١٤١٧ق، ٩٧-١١٤؛ عبدالفتاح شایف، بی‌تا، ص٢٨-٣٠؛ نیز ر.ک: جرافی صنعانی، بی‌تا، ص٤٧٢)[٤]. نویسنده کتاب *محاسن الازهار* پس از اشاره به پیش‌بینی حضرت رضا علیه‌السلام در این باره که مأمون در حال حفر قبر آن حضرت، با آب و ماهی روبرو خواهد شد (محلی، بی‌تا، ص٨١؛ نیز ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص٤٦٠)[٥]، از این مطلب در راستای اثبات امامت آن حضرت استفاده کرده و به کسانی‌که امامت عترت پیامبر را ترک گفته و به

١. در این اثر محمد بن قاسم طالقانی (د ٢٣٢ق) به‌عنوان امام هفدهم زیدیه معرفی شده است اما دانسته نیست به چه دلیل نام امام قبل از حضرت رضا علیه‌السلام، قاسم بن ابراهیم رسّی (د ٢٤۶ق) آمده است.

٢. به نظر می‌رسد در آن زمان اکثر زیدیان به امامت قاسم بن ابراهیم اعتقاد داشتند و به همین دلیل به قاسمیه مشهور شدند (ابن ندیم، بی‌تا، ص٢۴۴؛ سبحانی، بی‌تا، ج٧، ص١۶۵).

٣. قاسم رسی همان فردی است که به امامت رسیدن حضرت هادی علیه‌السلام در سن طفولیت را با مبانی امامیه ناسازگار دانست (قاسم رسّی، ١۴٢١ق، ج١، ص۵۴٩) و در رساله‌ای به نام *الرد علی الرافضة* ـ که به وی منتسب است: ویلفرد مادلونگ در این انتساب خدشه وارد کرده است ر.ک: Madelung, 1965, pp98-99؛ از امام هادی علیه‌السلام به‌واسطه دریافت خمس از درآمد سالانهٔ شیعیان انتقاد کرده بود (قاسم رسی، بی‌تا، برگ١٠۶، پاورقی ١٠٨).

۴. در توجیه عدم ذکر نام امام رضا علیه‌السلام در کتاب الاحکام آمده است که الهادی الی الحق تنها به دنبال یادکرد امامانی از اهل بیت بوده است که در راه مجاهده، خون داده باشند (عباس محمد زید، ١۴٢٢ق، ص۵٣).

۵. شیخ عباس قمی با تمسک به کیفیت هلاکت مأمون در کتاب *مروج الذهب* ـ که در آنجا نیز یک ماهی وجود دارد (مسعودی، ١۴٠٩ق، ج٣، ص۴۵۶-۴۵٧) ـ مواجه شدن مأمون با آب و ماهی در حفر قبر حضرت رضا علیه‌السلام را نشان‌دهنده غضب و انتقام الهی می‌داند (قمی، ١۴١٧ق، ص٢٣٨).

افرادی چون مأمون گرایش پیدا نمودند[1] انتقاد می‌کند (محلی، بی‌تا، ص۸۱).

۵-۲-۲. زیدیان موافق ولایت‌عهدی

در کنار زیدیانی که به ولایت‌عهدی امام رضا(ع) چنان خوش‌بین بودند که امامت ایشان را پذیرفتند، باید به قاطبهٔ پیروان این فرقه اشاره کرد که با ولایت‌عهدی امام رضا(ع) مخالفتی نداشتند. مهم‌ترین شاهد این مسأله را می‌توان در فروکش کردن قیام‌هایی با بن‌مایه‌های تفکر زیدی مشاهده نمود (برای مشاهده اثرگذاری ولایت‌عهدی بر قیام‌ها ر.ک: نقوی، ۱۳۸۸ش، ص۱۲۸-۱۵۹). شاهد دیگر، حضور برخی از سران زیدیه در مجلس واگذاری ولایت‌عهدی به علی بن موسی الرضا(ع) و بیعت با ایشان است (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص٤٥٥؛ مفید، ١٤١٣ق، ج٢، ص٢٦٢).

در اینجا تحلیل یکی از نویسندگان زیدی در باب ولایت‌عهدی حضرت رضا(ع) راهگشا خواهد بود. عباس محمد زید امامت علی بن موسی الرضا(ع) را مورد اتفاق و اجماع چهار گروه زیدیه، اثناعشریه، عباسیان[2] و اهل سنت می‌داند، هرچند چگونگی ثبوت آن را در این مذاهب متفاوت برمی‌شمرد. وی طریق ثبوت نزد امامیه را به نص، و از دیدگاه زیدیه به دلیل دعوت به بیعت به امامت می‌داند. نیز باور عباسیان و اهل سنت به امامت آن حضرت را به دلیل پذیرش ولایت‌عهدی تبیین می‌کند (عباس محمد زید، ١٤٢٢ق، ص٥٣-٥٤).[3]

---

۱. به عقیده برخی مأمون دیدگاه شیعیان درباره امامت را اقتباس کرده و به مقام خلافت تعمیم داد، تا خلیفه به مقام برگزیده الهی ارتقا یافته و بتواند عقیده دینی و فقه اسلامی را تبیین و تشریح کند (لاپیدوس، ۱۳۷۶ش، ج۱، ص۱۸۷). به همین دلیل مشاهده می‌کنیم مأمون خود را امام الهدی خواند (Cooperson, 2000, 67؛ برای مشاهده بازتاب شعری این لقب مأمون ر.ک: ابوهلال عسکری، ۱۴۱۹ق، ص۱۱۹؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص۲۱۴).

۲. مقصود شیعیان عباسی است (برای توضیحات بیشتر ر.ک: Van Ess ,1991, V3, p17).

۳. همچنین باور به امامت حضرت موجب شد برخی از زیدیان، فصلی از کتاب خویش را به امامت

ادامه در صفحه بعد

۵-۲-۳. زیدیان مخالف ولایت‌عهدی

برخلاف دو گروه فوق که آرزوهـای قیـام و تشـکیل حکومـت مـورد نظـر خویش را در ولایت‌عهدی امام رضا(ع) می‌دیدند، برخی از زیدیان بیعت بـه ولایت‌عهدی امام رضا(ع) را نپذیرفتند. مهم‌ترین شاهد این مسأله را می‌تـوان در عدم همراهی آنان با حکمران شهر کوفه[۱] در بیعت به خلافـت مـأمون و ولایت‌عهدی امام رضا(ع) مشاهده نمود. توضیح آن‌که جمعی از شیعیان پس از فراخوان بیعت از سوی عباس بن جعفر[۲] برای خلافت مأمون و جانشـینی علی بن موسی الرضا(ع)، مخالفت خود را چنـین اعـلام کردنـد: اگـر بـرای مأمون دعوت می‌کنی و از پی او برای برادر خویش، ما بـه دعـوت تـو نیـاز نداریم و اگر برای برادرت یا یکـی از مـردم خانـدانت یـا خـودت دعـوت می‌کنی از تو می‌پـذیریم (طبـری، ۱۳۸۷ق، ج۸، ص۵٦۰؛ ابـوعلی مسـکویه، ۱۳۷۹ش، ج٤، ص۱۳۵). امـا هنگـامی کـه موسـی بـر تصـمیم اولیـه خـود پافشاری کرد، رافضیان افراطی و بیشتر شیعیان از او بازماندنـد (همانجاهـا). هرچند در این منابع از زیدی بودن مخالفـان، سـخنی بـه میـان نیامـده، امـا خواسته آنها یعنی قیام از سوی یک فاطمی، نشان‌دهندهٔ گرایش‌هـای زیـدی آنان است.[۳]

علی بن موسی الرضا اختصاص دهند (بـرای گـزارش ایـن مطلـب ر.ک: المؤیـد بـالله، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۶۰۴).

۱. در قرن دوم هجری، جمعیت بسیاری از مردم کوفه را زیـدیان تشـکیل مـی‌داد و از ایـن رو مرکـز قیام‌های زیدیه بود (فضیلت شامی، ۱۳۶۷ش، ص۲۲۸). برای اطلاع از گرایش‌های مختلف زیـدی در کوفه قرن دوم هجری ر.ک: Van Ess ,1991, V1, p239-272.

۲. وی یکی از فرزندان امام موسی کاظم(ع) است که پس از شهادت آن حضرت، اختلافـاتی بـا امـام رضا(ع) داشته است، برای اطلاع بیشتر ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج۱، ص۳۱۶-۳۱۷.

۳. گویا آنان هدف اصلی مأمون در واگذاری ولایت‌عهدی بـه یـک فـاطمی را خدعـه‌ای در راسـتای فروکش کردن قیام‌های علویان دانسته و از این جهت با آن مخالف بودند.

در این میان موضع یکی از برادران آن حضرت به نام ابراهیم در هاله‌ای از ابهام قرار داد. ابن خلدون در کتاب خود آورده است هنگامی که مأمون، علی بن موسی الرضا را به ولایت‌عهدی منصوب کرد، او در یمن اظهار امامت کرد (ابن خلدون، ۱٤۰۸ق، ج٤، ص۱٤۸). چنانچه این گزارش مبنای کار قرار گیرد باید وی را نیز یکی از مخالفان ولایت‌عهدی به شمار آورد. اما در مقابل گزارش‌های دیگری وجود دارد که نشان می‌دهد او در سال ۲۰۲ق امیرالحاج بود و مردم را به ولایت‌عهدی برادرش پس از مأمون فرامی‌خواند (ابن جوزی، ۱٤۱۲ق، ج۱۰، ص۱۱۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج٦، ص۳۵۰). چنانچه بخواهیم هر دو گزارش را به نوعی جمع نماییم باید گفت وی در ابتدای ولایت‌عهدی امام رضاﷺ، مردم را به امامت خویش فرامی‌خواند اما پس از آن‌که عامل مأمون وی را شکست دادند و مأمون او را بر امارت حج منصوب کرد، تغییر عقیده داد و برای مأمون و امام رضاﷺ بیعت می‌گرفت.

نکتهٔ جالب توجه آن است که مأمون پس از شهادت امام رضاﷺ، نامه‌ای به عبدالله بن موسی بن عبدالله[1] نوشت تا او را جانشین حضرت رضاﷺ کرده و با او به ولایت‌عهدی بیعت کند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص٤۹۸) که عبدالله در پاسخ، به شهادت رساندن علی بن موسی الرضاﷺ را یادآور شد و ضمن خطرناک خواندن وجود مأمون برای اسلام، اشاره کرد نمی‌تواند او را بفریبد (همان‌اثر، ص٤۹۹؛ مویدی، بی‌تا، ص۵۵)[2]. شاید بتوان این گفته را از نخستین تحلیل‌ها در زمینهٔ چرایی واگذاری ولایت‌عهدی به یک علوی قلمداد کرد.

---

۱. از نوادگان امام مجتبیﷺ با گرایش‌های زیدی.

۲. احتمالاً نامه‌نگاری‌های رد و بدل شده میان مأمون و عبدالله به صورت رساله‌ای درآمده بود چراکه شیخ طوسی در *الفهرست* خود و در ذیل معرفی عبدالله بن موسی از آن یاد می‌کند (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص۲۹۹؛ آیه الله خویی امامی بودن عبدالله را ثابت ندانسته و به همین دلیل از شیخ الطائفه بابت درج نام وی در کتاب *الفهرست* انتقاد می‌کند! ر.ک: خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱۰، ص۳۵۳-۳۵۴).

منابع

۱. *قرآن* کریم.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا* علیه‌السلام، تهران: انتشارات جهان.
٤. همو (۱۳۹٥ق)، *کمال الدین*، قم: دار الکتب الإسلامیه.
٥. همو (۱٤۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، به‌کوشش علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٦. ابن جوزی، عبدالرحمان (۱٤۱۲ق)، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (۱٤۱۹ق)، *الثاقب فی المناقب*، قم: انصاریان.
۸. ابن خزاز قمی، علی بن محمد (۱٤۰۱ق)، *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر*، قم: بیدار.
۹. ابن خلدون، عبدالرحمان (۱٤۰۸ق)، *تاریخ*، به‌کوشش خلیل شحاده، بیروت: دارالفکر.
۱۰. ابن شهرآشوب مازندرانی (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل أبی طالب* علیهم‌السلام، قم: مؤسسه انتشارات علامه.
۱۱. ابن صلاح شرفی، احمد (۱٤۱۱ق)، *شرح الأساس الکبیر*، به‌کوشش احمد عارف، صنعاء: دار الحکمة الیمانیة.
۱۲. ابن طقطقی، محمد بن علی (۱٤۱۸ق)، *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة*، بیروت: دارالقلم العربی.
۱۳. ابن عنبه (۱۳۸۰ق)، *عمدة الطالب*، به‌کوشش محمدحسن آل طالقانی، نجف: مطبعه الحیدریه.
۱٤. ابن ندیم، محمدبن اسحاق (بی‌تا)، *الفهرست*، به‌کوشش رضا تجدد، بی‌جا: بی‌نا.
۱٥. ابوالعباس الحسنی، احمد بن إبراهیم (بی‌تا)، *المصابیح فی السیرة*، نسخه نرم‌افزاری مکتبه الشامله.

١٦. ابوالفرج اصفهانی(بی‌تا)، *مقاتل الطالبیین*، به‌کوشش احمد صقر، بیروت: دارالمعرفه.

١٧. ابوعلی مسکویه رازی (١٣٧٩ش)، *تجارب الأمم*، به‌کوشش ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.

١٨. ابوهلال عسکری (١٤١٩)، *الصناعتین*. بیروت: مکتبه عنصریه.

١٩. اربلی، علی بن عیسی (١٣٨١ق)، *کشف الغمة*، تبریز: مکتبه بنی‌هاشمی.

٢٠. الهامی، داود (١٣٧٢ش)، "امام رضا علیه السلام در دوره خلافت امین"، *مکتب اسلام*، شماره ٤.

٢١. برقی، احمد بن محمد بن خالد (١٣٧١ق)، *المحاسن*، قم: دارالکتب الإسلامیة.

٢٢. بهرامیان، علی (١٣٧٢ش)، "ابوالجارود"، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

٢٣. پاکتچی، احمد (١٣٧٢ش)، "ابوخالد واسطی"، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

٢٤. *تاریخنامه طبری* (١٣٧٣ش)، منسوب به بلعمی، به‌کوشش محمد روشن، تهران: البرز.

٢٥. تفتازانی، سعدالدین(١٤٠٩)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.

٢٦. *ثامن الائمه حضرت امام رضا علیه السلام*، گروه مؤلفان (١٣٨٥ش)، ترجمه سیدحسین اسلامی، قم: مجمع جهانی اهل بیت.

٢٧. جرافی صنعانی، قاضی محمد بن علی (بی‌تا)، *شفاء العلیل فی الرد علی من أجاز للهاشمیین أکل زکاه حاشد و بکیل*، نسخه عکسی دایره المعارف بزرگ اسلامی.

٢٨. حاکم نیشابوری (١٣٧٥ش)، *تاریخ نیشابور*، ترجمه و تلخیص خلیفه نیشابوری، تهران: نشر آگه.

٢٩. حسینی شاهرودی، محمد (بی‌تا)، *تاریخ زندگانی امام جواد* علیه السلام تهران: اداره آموزش‌های عقیدتی سیاسی سپاه.

٣٠. حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (بی‌تا)، *قرب الإسناد*، تهران: انتشارات کتابخانه نینوی.

٣١. خویی، ابوالقاسم (١٤١٠ق)، *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.

۳۲. سبحانی، جعفر (بی‌تا)، *بحوث فی الملل و النحل*، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۳۳. سعد بن عبدالله اشعری (۱۳٦۰ش)، *المقالات و الفرق*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

۳٤. سیدمرتضی (۱٤۱۳ق)، *الفصول المختارة*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۳۵. شبیری زنجانی، محمدجواد(۱٤۲۹ق)، *توضیح الأسناد المشکلة فی الکتب الأربعة*، قم: دارالحدیث للطباعة و النشر.

۳٦. شهاری صنعانی، علی بن عبد الله(۱٤۲۳ق)، *بلوغ الأرب و کنوز الذهب فی معرفة المذهب*، عمان: مؤسسة الإمام زید بن علی.

۳۷. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳٦٤ش)، *الملل و النحل*، به‌کوشش محمد بدران، قم: منشورات الرضی.

۳۸. شیبی، کامل مصطفی (۲۰۱۱م)، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت: منشورات الجمل.

۳۹. صفار، محمد بن حسن بن فروخ (۱٤۰٤ق)، *بصائرالدرجات*، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

٤۰. صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۸۸ش)، "تحلیلی بر قیام های علویان در دوران امام رضا(ع) و ارتباط آن با ولایت‌عهدی"، *شیعه شناسی*، شماره۲٦.

٤۱. صفری فروشانی، نعمت الله و بختیاری، زهرا (۱۳۹۱ش)، "تعامل امام رضا(ع) با فرقهٔ زیدیه"، *تاریخ اسلام*، شماره ۵۰.

٤۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم و الملوک*، بیروت: دارالتراث.

٤۳. طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱٤۱۳ق)، *دلائل الإمامة*، قم: بعثت.

٤٤. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.

٤۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳٦۵ش)، *التهذیب*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

٤٦. همو (۱٤۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعة و أصولهم*، قم: مکتبه الطباطبائی.

٤۷. عباس محمد زید (۱٤۲۲ق)، *ائمة اهل البیت(ع)*، صنعاء: مکتبه الامام زید بن علی الثقافیه.

٤۸. عبدالفتاح شایف نعمان (بی‌تا)، *الامام الهادی یحیی بن الحسین بن القاسم الرسی والیا و فقیها و مجاهدا*، بی‌جا، بی‌نا.

٤٩. عطاردی، عزیزالله (١٤٠٦ق)، *مسندالرضا علیه‌السلام*، مشهد: المؤتمر العالمی الامام الرضا علیه‌السلام.
٥٠. علی بن جعفر(١٤٠٩ق)، *مسائل علی بن جعفر*، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.
٥١. فرات بن ابراهیم کوفی (١٤١٠ق)، *تفسیر*، تهران: مؤسسهٔ چاپ و نشر وزارت ارشاد.
٥٢. فضیلت شامی (١٣٦٧ش)، *تاریخ زیدیه در قرن دوم و سوم هجری*، ترجمه ثقفی و مهدی پور، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
٥٣. فقیه بحرالعلوم، محمدمهدی (١٣٨٥ش)، *قیام یحیی بن زید*، بی‌جا: انتشارات وثوق.
٥٤. قاسم رسّی، قاسم بن ابراهیم (١٤٢١ق)، *مجموع کتب و رسائل القاسم بن إبراهیم الرسی*، به‌کوشش مجدالدین مویدی، صنعاء: مؤسسهٔ الإمام زید بن علی.
٥٥. همو (بی‌تا)، *الرد علی الروافض*، نسخه خطی ش١٠١ گلاسر در کتابخانه دولتی برلین، برگ ١٠٤ر- ١١٠پ.
٥٦. قزوینی، عبدالجلیل(١٣٥٨ش)، *نقض*، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
٥٧. قطب‌الدین راوندی (١٤٠٩ق)، *الخرائج و الجرائح*، قم: موسسه امام مهدی.
٥٨. قمی، شیخ عباس (١٤١٧ق)، *الانوار البهیة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
٥٩. کشی، محمد بن عمر(١٣٤٨ش)، *رجال*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
٦٠. کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٦٥ش)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
٦١. لاپیدوس، آیراماروین (١٣٧٦ش)، *تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم*، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
٦٢. المتوکل علی الله، احمد بن سلیمان (١٤٢٤ق)، *حقائق المعرفة فی علم الکلام*، صنعاء: مؤسسهٔ الإمام زید بن علی.
٦٣. محلی، ابوعبدالله حمید بن احمد (بی‌تا)، *محاسن الازهار فی تفصیل مناقب العترة الاطهار*، نسخه عکسی دایره المعارف بزرگ اسلامی.
٦٤. محمد بن ابراهیم (بی‌تا)، *ارشاد الطالب الی معرفة بعض وفاة ابی طالب و غیرهم*، نسخه عکسی دایره المعارف بزرگ اسلامی.
٦٥. مسعودی، علی بن الحسین (١٤٠٩ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق

اسعد داغر، قم: دارالهجرة.

٦٦. مسوری، احمد بن سعدالدین (بی‌تا)، *اجازات الائمة الزیدیة*، نسخه خطی مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.

٦٧. معروف حسنی، هاشم (١٤٠٦ق)، *سیرة الائمة الاثنی عشر*، بیروت: منشورات الشریف الرضی.

٦٨. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، *الإرشاد*، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

٦٩. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی‌تا)، *البدء و التاریخ*، بور سعید: مکتبة الثقافة الدینیة.

٧٠. المنصور بالله (١٤٢٢ق)، *مجموع رسائل الإمام المنصور بالله*، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی.

٧١. المؤید بالله، ابراهیم بن قاسم (١٤٢١ق)، *طبقات الزیدیة الکبری[بلوغ المراد الی معرفة الاسناد]*، عمان: موسسه الامام زید بن علی.

٧٢. مؤیدی، مجدالدین بن محمد (بی‌تا)، *التحف شرح الزلف [التحف الفاطمیة علی الزلف الامامیة]*، بی جا: بی نا.

٧٣. ناشی اکبر/منسوب (١٣٨٦ش)، *مسائل الإمامة*، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

٧٤. ناصری، محمدباقر (١٤٠٤ق)، *قراءة فی فکر الامام الرضا* علیه السلام، مشهد: لجنه الثقافیه للمؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام.

٧٥. نجاشی، احمد بن علی (١٤٠٧ق)، *رجال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

٧٦. نقوی، سیداذکار (١٣٨٨)، "تأثیر ولایت‌عهدی امام رضا علیه السلام بر قیام های علویان"، *سخن تاریخ*، ش ٥.

٧٧. نوبختی، حسن بن موسی (١٤٠٤ق)، *فرق الشیعة*، بیروت: دار الاضواء.

٧٨. هارونی، یحیی بن حسین بن هارون (١٤١٧ق)، *الافادة فی تاریخ ائمة الزیدیة*، به‌کوشش محمد یحیی سالم عزان، صنعاء: دارالحکمه الیمانیه.

79. Cooperson, Michael (2000), *Classical Arabic Biography: The Heirs of Prophets in the Age of al-Mamun*, Los Angeles: Cambridge University Press.

80. Madelung, Wilferd (1965), *Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin: Walter De Gruyter & Co.

81. Van Ess, Josef (1991), *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra,* Berlin\New York: Walter de Gruyter.

۲۳

امام رضا(علیه‌السلام) و پدیدهٔ استناد و ارجاع

احمد پاکتچی

مقدمه

در دانش امروزی، پدیدهٔ استناد و ارجاع، امری کاملاً شناخته شده است؛ این‌که هر مدعای علمی لازم است مستندسازی شود، و این‌که در راستای این مستندسازی لازم است به منابع معتبر ارجاع داده شود، یکی از هنجارهای جاری در تحقیقات علمی است. اما نباید از نظر دور داشت که عوامل مختلفی مانند شکاکیت عصر مدرن، رواج صنعت چاپ و تولید جمعی دانش دخیل بوده‌اند تا این پدیده در حیطهٔ علوم معاصر فراگیر گردد. تا آنجا که سخن از قرون متقدم است، پدیدهٔ ارجاع هرگز با چنین گستره‌ای مورد توجه قرار نگرفته و دامنهٔ توجه به آن بسیار محدود بوده است و این امر از آنجا نشأت می‌گیرد که اساساً چنین هنجاری در حیطهٔ علوم قدیم، نهادینه نشده است.

در واقع می‌توان گفت که فرآیند مستندسازی و ارجاع دهی، دو هدف محوری دارد که اصلِ آن مشترک میان اعصار قدیم و عصر مدرن است، هر چند در کیفیت آن تفاوت‌های بسیاری وجود دارد و آن دو هدف این است:

– هدف اقناع و متقاعد کردن مخاطب نسبت به اعتبار سخن؛

– هدف بسط و فراهم آوردن امکان گسترش سخن بر پایهٔ فهمی عمیق.

در تحقیق حاضر تمرکز بحث بر دانش اعصار گذشته است و این‌که عالمان سده‌های متقدم اسلامی تا چه اندازه در راستای این دو هدف، مسیر مستندسازی و ارجاع‌دهی حرکت کرده‌اند. اما مسأله اخص در این مقاله آن است که به طور مشخص امام رضا(علیه‌السلام) ـ به عنوان یکی از ائمه اهل بیت(علیهم‌السلام) ـ که به‌عنوان امام معصوم شناخته می‌شود و سخن او به عنوانِ سخن امام برای شیعیان حجت است، تا چه اندازه و به چه منظور روی بـه مستندسازی و مرجع‌دهی داشته است. روش مطالعه در این مقاله تحلیلی است و مسیر تحلیل، حرکت از مسبَّب به سوی سبب، و حرکت از عینیت‌های روایی به سوی اصول و مبانی تعلیمیِ آن حضرت است.

الف. استناد مبتنی بر عقل و لسان

مبنای تقسیم انواع استناد به سه قسم در این مقاله سطوح مستندسازی در حوزهٔ علوم دینی است که به نحو واضحی، از سوی شیخ مفید در *التذکرة* ارائه شده است. وی پس از آن که اصول احکام شرعی را سه چیز می‌داند: کتاب خدا، سنت پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) و اقوال ائمه طاهرین(علیهم‌السلام). طرق موصله، یا راه‌های رسیدن به آن را در سه مسیر دسته‌بندی کرده است: نخست عقل که راه شناختن حجیت قرآن و حجیت دلایل خبری است، دوم لسان یا زبان که راه رسیدن به شناخت در بارهٔ معنای سخن هاست، و سوم اخبار که راه رسیدن به مادهٔ ادله سه گانه، یعنی کتاب و سنت و اقوال ائمه(علیهم‌السلام) است (مفید، ۱٤۱۳ق، ص۲۸).

در مستندسازی‌های موجود در سخنان منقول از امام رضا(علیه‌السلام) نیز می‌توان به خوبی از همین تقسیم استفاده کرد و در این بخش به استناد مبتنی بر عقل، یعنی طریق اول پرداخته خواهد شد.

ذکر استدلالات به طور گسترده در سخنان حضرت، به‌ویژه در خطبه‌ها و در مناظره‌ها دیده می‌شود. می‌توان گفت بهترین نمونه از این دست

تحلیل‌ها در احادیث آن حضرت، در مناظره‌ای دیده می‌شود که امام رضا(ع) با عمران صابی، متکلم متعلق به مذهب صابئان داشته است. این مناظره بخشی از حدیث بلندی با عنوان مجلس امام رضا(ع) با اهل ادیان است که به روایت حسن بن محمد نوفلی در اختیار ماست.

در موضعی از این حدیث بلند آمده است عمران خطاب به آن حضرت گفت: "آیا خداوند که وجود او ثابت بود، نزد خودش معلوم بود وجود او؟" و حضرت در پاسخ چنین فرمود: "علم پیدا کردن نزد خلق به جهت نفی خلاف او است که جهل باشد. پس باید جهل باشد تا به نفی او علم موجود شود و نسبت به خداوند جهلی تصور نمی‌شود که مخالف با علم باشد تا حاجت داشته باشد به نفی این جهل به تشخیص معلومات خود" (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ص۴۳۱؛ همو، ۱۹۸۴م، ج۱، ص۱۵۱-۱۵۲)؛[1] این تحلیلی است که در صورت‌بندی صفات خدا به سلب نزد معتزله متقدم نیز دیده می‌شود.

نمونهٔ دیگری از بحث‌های عقلی در این عبارت منقول از حضرت خطاب به عمران صابی قابل پی‌جویی است که می‌فرماید: "ای عمران! آیا سزاوار نیست تا بدانی که واحد یگانه موصوف نخواهد شد به ضمیر و صورت ذهنی، زیاده از کردن عمل و صنعت نمی‌توان به او توان نسبت داد و حقیقت آن را نمی‌توان فهمید و نسبت به او توهم و تصور گرایش‌ها و جزءهای متعدد داشتن مانند مخلوقات ممکن نیست" (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ص۴۳۲؛ همو، ۱۹۸۴م، ج۱، ص۱۵۲). این رویکرد مبتنی بر عقل کلامی، در متون دوره‌های بعد به طور گسترده در کتب کلامی در باب صفات خداوند نمود یافته است.

در همین راستا ست که بر پایهٔ استدلال عقلی، معنای برخی از آیات به گونه‌ای مجاز تأویل شده است، مانند آنچه در حدیث حسین بن علی ابن

۱. در این موضع و مواضع دیگر مقاله، برای ترجمه بخش‌های مختلف حدیث عمران صابی، از ترجمه آقا نجفی اصفهانی استفاده شده است.

فضال دیده می‌شود که در باره آیه "كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (مطففین، ۱۵/۸۳)" (در روز حساب کفار از پروردگار خود در حجاب‌اند) از آن حضرت پرسش کرد و حضرت چنین پاسخ گفت که: "خداوند متصف به مکانی که در آن حلول کند نخواهد بود که از بندگان پوشیده باشد، و لیکن مراد حق این است که ایشان از ثواب پروردگار خود محجوب‌اند" (ابن بابویه، ۱۳٦۱ش، ص۱۳؛ همو، ۱۳۸۷ق، ص۱٦۲؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱۱۵).

اما فراتر از عقل کلامی و استدلال‌های برآمده از آن، استناد به استقراء و تجربه نیز در روایات حضرت نمود یافته است. می‌توان گفت شاخص‌ترین نمود استقراء در آموزه‌های رضوی، در مقدمه *طب الرضا* علیه‌السلام نمود یافته است. در مقدمه به مجلس مأمون اشاره می‌شود که در آن، جمعی از فلاسفه و پزشکان همچون یوحنا بن ماسویه، جبرائیل بن بختیشوع و صالح بن بهلمه هندی حضور داشته‌اند و بحثی گسترده در بارهٔ طب و بهداشت در گرفته است. یوحنا بن ماسویه و جبرائیل بن بختیشوع دو پزشک مسیحی تربیت یافته در محافل سریانی، و فرد سوم پزشکی برآمده از محافل هندی است و کاملاً می‌توان انتظار داشت که مناظرات و مکالمات صورت‌گرفته بین آنان که در محضر امام رضا علیه‌السلام به عنوان پیشوایی مسلمان انجام شده، کاملاً به دور از استنادات قرآنی- نبوی و در فضای مشترکات علم پزشکی به معنای عرفی آن بوده است. به دنبال همین مجلس است که مأمون از امام رضا علیه‌السلام درخواست می‌کند که یک دستور عمل بهداشتی- پزشکی تألیف کند و پاسخ امام علیه‌السلام به این درخواست، تألیف *طب الرضا* علیه‌السلام یا *رساله ذهبیه* است. حضرت در پاسخ مأمون، در عبارتی کوتاه، اما بنیادین مبانی خود را توضیح داده که صورت این کلام در مقدمه *الرسالة الذهبیة* مکتوب شده است، آنجا که می‌فرماید:

"فقال له ابوالحسن علیه‌السلام: عندی من ذلک ما جربته، و عرفت صحته بالاختبار، و مرور الأیام، مع ما وقفنی علیه من مضی من السلف، مما لا یسع الإنسان جهله، و لا یعذر فی ترکه، و أنا أجمع ذلک لأمیر المؤمنین" (*الرسالة الذهبیة*، ص۷).

یعنی: "ابوالحسنﷺ به او گفت: نزد من در این باره اموری است که آنها را تجربه کرده‌ام و درستی آن را به آزمایش و در گذشت زمان دانسته‌ام، در کنار آنچه رجالی از گذشته مرا بر آن آگاه ساخته‌اند، شامل اموری که انسان نباید از آنها ناآگاه باشد و در ترک آنها عذری ندارد و من آنها را برای امیر المؤمنین (اشاره‌ای تقیه‌آمیز به مأمون) جمع خواهم کرد". در این عبارت از سویی روش‌های استقرایی مورد استناد قرار گرفته که برآمده از تجربه‌ای مستمر و مکرر است، و از سوی دیگر حاصل تجربیات پزشکان پیشین مورد استناد بوده که آنان نیز خود دانش بهداشت و پزشکی را از مسیر مشابهی به استقراء دست آورده‌اند.

در متن *طب الرضا*ﷺ، عبارت کلیدی دیگری هم در مقام استناد به عقل عرفی و ادله عقلی دیده می‌شود که در مقدمه حضرت بر رساله نقش بسته است، آنجا که می‌فرماید:

"أما بعد، فإنه وصل كتاب أمير المؤمنين فيما أمرني به من توقيفه على ما يحتاج إليه مما جربته و سمعته في الأطعمة و الأشربة، و أخذ الأدوية، و الفصد و الحجامة، و الحمام و النورة، و الباه و غير ذلك، مما يدبر استقامة أمر الجسد به ... (*الرسالة الذهبية*، ص۹).

یعنی: "اما بعد، همانا نامه امیر المؤمنین رسید که در آن مرا دستور داده که او را بر آنچه بدان نیاز دارد آگاه سازم، از اموری که آن را تجربه کرده‌ام و شنیده‌ام در باره خورد و نوش، و گرمابه و نوره، و باه و غیر آن، شامل آنچه امر بدن با آن استوار می‌گردد ...".

در متن *الرسالة الذهبية*، مخاطب مستقیم مأمون است و مخاطب غیر مستقیم آن پزشکانی که حتی به اصل دین اسلام باور نداشته‌اند و کاملا قابل انتظار است که در مستندسازی کلام، امکان ابتناء بر جایگاه امام رضاﷺ به عنوان یک امام معصوم که قول او بدون نیاز به مستندسازی حجت است، برای آن مخاطب وجود نداشته است. اما در احادیث منقول از امام رضاﷺ در حدیثی دیگر سخن از عقل عرفی و استقراء را می‌توان بازجست به

گونه‌ای که در نگاه اول آن را به عنوان مرجعی برای دانش نقد می‌کنـد و در نگاه دوباره، باارزش بودنش آشکار می‌گردد. مطلـب مـورد نظـر در عبـارتی منقول از امام رضا علیه السلام گنجانده شده است که خود قطعـه‌ای از یـک حـدیث بلند در تفسیر اسماء الله، تحلیل معانی آن اسماء و مقایسه کاربرد اسماء برای خداوند با کاربردهای انسانی آن است. ایـن حـدیث کـه در متـون مختلـف حدیثی آمده، در عبارت مورد بحث چنین گفته است:

"... وأما الخبیر، فالذی لا یعزب عنه شئ، ولا یفوته. لیس للتجـربـة، ولا للاعتبار بالأشیاء. فعند التجربة والاعتبار علمان، ولولاهما ما علم، لان من کان کذلک، کان جاهلا. والله لم یزل خبیرا بما یخلق. والخبیر من الناس المستخبر عن جهل المتعلم، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنی ...".

یعنی: "... و اما خبیر کسی است که چیـزی بـر او پوشـیده نیسـت و از دستش نرفته. خبیر بودن خدا از نظـر آزمـایش و عبـرت گـرفتن از چیزهـا نیست، که اگر آزمایش و عبرت باشد، بداند و چون نباشد، نداند. زیرا کسی که چنین باشد، نادان است و خدا همیشه نسبت به آفریدگانش آگـاه اسـت. ولی آگاه در میان مردم کسی است که از نادانی دانش آمـوز خبرگیـری کنـد [که پس از نادانی آگاه و دانا شده] پس در اسـم شـریک او شـدیم و معنـی مختلـف شـد ..."[۱] (کلینـی، ۱۳۹۱ق، ج۱،ص۱۲۲؛ ابـن بابویـه، ۱۳۸۷ق، ص۱۸۹؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱۳٤).

آنچه حدیث در مقام بیان آن است، نه تخطئه تجربه و استقراء، بلکه جدا ساختن معنای خبیر برای خداوند و برای انسان‌هاسـت؛ برخـی از شـارحان *الکافی*، مانند نایینی به این نکته توجه داده‌اند که در آن معنا از خبیر که برای خداوند ـ یعنی دانای کل ـ به کار می‌رود، بـه دسـت آوردن علـم از طریـق آزمودن و استقراء کردن عین جهل است، ولی بـرای انسـان‌هـا، ایـن طریـق کسب دانایی، طریق معمول و معتبر است و اساساً همین تفـاوت در طریـق،

---

۱. در ترجمه عبارت حدیث، از ترجمه *اصول کافی*، به قلم هاشم رسولی محلاتی استفاده شد.

مهم‌ترین وجه افتراق خبیر بودن خداوند و خبیر بودن یک انسان است؛ زیرا برای یک عالم انسانی، از آنجا که بالذات دانا نیست، علم مستند به تجربه و نظر و امثال آن است و حصول علم مترتب بر آنهاست و چنین عالمی، بالذات و بدون این وسایل جاهل و خالی از علم است، حال آن که خداوند از ازل به جمیع مخلوقات خود علم دارد، از آن جهت که علت وجودیِ آنهاست. نایینی در توضیح حدیث، این عبارت را نیز می‌افزاید که "خبیر از انسان، کسی است که آگاهی را از طریق استخبار به دست می‌آورد و این ناشی از نادانی جوینده است که بر علم او پیشی دارد" (نایینی، ۱۳۸۲ش، ص۴۱۱–۴۱۲). بر این پایه می‌توان از حدیث منقول در *کافی* و منابع دیگر، این معنا را دریافت کرد که در خصوص انسان، آزمودن و استقرا کردن یکی از اصلی‌ترین و معتبرترین روش‌های حصول دانایی است.

در آموزه‌های منقول از امام رضا(ع)، استناد بر پایه لسان یا زبان، ادامه استناد بر پایه عقل است و تحلیل‌های زبانی در خلال مناظرات و دیگر احادیث حضرت، بخشی از فرآیند مستندسازی را تشکیل می‌دهد. در بحث از تحلیل‌های زبانی نیز بهترین نمونه‌ها در کلام منقول از آن حضرت، در همان مناظره با عمران صابی دیده می‌شود که پیشتر از آن یاد شد؛ چه، برخی از فقرات مناظره، کاملاً درگیر تحلیل‌های زبانی است، آنجا که استدلال‌های حضرت، نه اثبات اموری در فضای وجودشناختی، بلکه تحریر مفاهیمی در فضای معنایی را هدف گرفته است. از جمله می‌توان به عبارت زیر اشاره کرد که در آن معنای سکوت کاویده شده است:

"عمران عرض کرد ای سرور من، آیا چنین نیست که خدا ساکت بود پیش از آفریدن خلق و تنطق نمی‌کرد، و پس از آفریدن خلق سخن گفت؟" در پاسخ این سخن از زبان حضرت چنین آمده است: "سکوت معنی ندارد مگر بعد از تنطق، و مثل این مطلب آن است که نمی‌گویند چراغ ساکت است و سخنگو نیست، و در صورتی که مقصود صدور فعلی باشد از چراغ نسبت به ما، نمی‌گویند چراغ روشنایی داد، زیرا که روشنایی از برای چراغ

فعل و عمل او نیست، و ابراز وجودی نیست. چه روشنایی از برای چراغ چیزی غیر او نیست تا این که وجود یا عملی غیر از نفس او حاصل شود..." (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ص٤٣٤؛ همو، ١٩٨٤م، ج١، ص١٥٢-١٥٣).

در موضعی دیگر از همان مناظره در باره مفهومِ "ابداع" که موضوع پرسش عمران صابی است، چنین گفته می‌شود: "مخلوقی است ساکن، یعنی ابداع نسبت و ربط است میان علت و معلول. پس گویا ساکن است در علت و معلول یا این‌که عَرَض است قائم به محل، پس مفارقت آن ممکن نیست از محل، و ساکن است در محل. پس این امر اضافی اعتباری درک نشود در خارج، و قابل اشاره حسیه در خارج واقع نشود، بلکه عقل آن را انتزاع کند. و این مخلوق باشد، زیرا که چون غیر حق است، پس محدث است و حق او را احداث کرده، پس مخلوق او است" (ابن بابویه، ١٩٨٤م، ج١، ص١٥٦). در ادامه همین عبارت بحثی در باره کیفیت انتزاع و رابطه آن با شکل گرفتن معانی آمده است.

حتی در فقراتی از مناظره، اساساً خودِ معنا موضوع توضیحات حضرت است؛ آنجا که می‌فرماید: "بدان که ابداع و مشیت و اراده به یک معنی هستند و اسماء آنها سه است. و اول ابداع یعنی ایجاد اراده و مشیت خداوند حروف است که حق تعالی حروف را اصل هر چیزی و دلیل و رهنما قرار داده از برای هر چیزی که درک گردیده شود و تمیزدهندهٔ هر مشکلی قرار داده و به سبب این حروف است، جدا کردن هر چیزی را از حق و باطل، و ساختن و ساخته شده و معنی و غیر معنی و تمام امور به حروف فراهم آید. و حق تعالی از برای حروف در وقت ایجاد نمودن معنی غیر از خود این حروف قرار نداد که نهایت این حروف به آن باشد و در خارج وجودی از برای حروف نباشد. زیرا که حروف ایجاد شدند به ایجاد کردن. پس چیزی غیر از ایجاد و حروف نبود که محل ظهور و بروز حروف باشد و نور که مراد وجود و ایجاد است در این مقام اول فعل خداوند است که مزین و روشن نمود خداوند آسمان و زمین را به وجود، و حروف ساخته شده و

مفعول این فعل است و این حروف، این گفت‌وگوها و این عبارات است که خداوند به خلق تعلیم نموده ..." (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ص۴۳۵-۴۳٦؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱٥٤). و در ادامه این گونه آمده است: "بدان که رهنما (دلیلِ) موصوف صفت است و رهنما و دلیل معنی اسم است و رهنما محدودِ حد است؛ یعنی شخص انسانی چون خواهد به حقیقت اشیاء پی برد به اسم و وصف و تعریف پی برد، و لیکن اسماء و صفات حق تعالی جمیعاً دلالت کند بر کمال و وجود حق جل و علا و دلالت بر کنه ذات بی‌نیاز او نکنند چنانچه دلالت کنند بر حدود ... و لیکن صفات خداوند و اسماء او رهنمای وجود او باشند و از آنها شخص پی به وجود حق برد و به موضوع و مخلوق او معرفت به او حاصل شود ... و اگر صفات او دلالت نکنند بر وجود او و اسماء او رهنما نباشند به بودن او و اشیایی که واسطه باشند در فهمیدن مطالب از قبیل حواس پنج‌گانه، او را به معنای او درک نکنند، پس عبادت و طاعت بندگان از برای اسماء و صفات نه از برای معنای او باشد. و اگر چنین نباشد معبود یگانه غیر از خداوند خواهد بود زیرا که بنا بر این مطلب صفات و اسماء او غیر از ذات او باشند" (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ص٤۳٦-٤۳۷؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱٥٤-۱٥٥).

ب. استناد مبتنی بر قرآن کریم

در احادیث امام رضا(علیه السلام) به کرات استناد به قرآن کریم به عنوان یک مرجع استنادی دیده می‌شود که به طبع مخاطبان آن کسانی هستند که به حقانیت قرآن کریم باور دارند، یا گاه در مناظرات کسانی که پرسشی در باره قرآن مطرح کرده‌اند.

بی تردید نباید فراموش کرد که قرآن به مثابه مهم‌ترین منبع وحی، دست‌مایه بسیاری از آموزه‌های امام رضا(علیه السلام) و دیگر معصومین(علیهم السلام) در طیف وسیعی از آموزه‌هاشان بوده است، اما آنچه در اینجا بدان پرداخته می‌شود، متمرکز بر مواردی از کلام امام رضا(علیه السلام) است که مشخصاً و صریحاً استناد به

قرآن کریم دیده می‌شود.

مواردی را که در احادیث امام رضا علیه السلام استناد صریح به قرآن دیده می‌شود، می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم نمود، آنجا که از قرآن برای تثبیت و تصحیح معنایی استفاده شده و آنجا که برای تعیین مصداق به قرآن استناد شده است.

در میان احادیث دسته اول، نخست بجاست به حدیثی روایت شده توسط ابوالصلت هروی اشاره کرد که در آن یکی از باورهای موهم تشبیه نزد اصحاب حدیث به نقد گرفته شده است. سؤال ابوالصلت در باره روایتی است رایج میان اصحاب حدیث مبنی بر این که مؤمنان در بهشت از منزل‌های خود خداوند را می‌بینند و سؤالی هم در باره مخلوق بودن بهشت و دوزخ مطرح کرده است. بر اساس این حدیث، حضرت در پاسخ به مجموعه‌ای آیات و احادیث نبوی استناد کرده است که آیات مورد استناد در آن عبارت‌اند از:

" مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ..." (نساء، ۸۰/٤)

"إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ..." (فتح، ۱۰/٤۸)

این دو برای توضیح در باره شبیه‌سازی رابطه زیارت خدا و زیارات انبیاء با اطاعت خدا و اطاعت نبی صلی الله علیه و آله؛

" كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ " (الرحمن، ۲۶/۵۵-۲۷)

"... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ..." (قصص، ۸۸/۲۸)

و این دو برای توضیح تفاوت ذاتی میان پروردگار و مخلوقات؛

" هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ" (الرحمن، ۴۳/۵۵-٤٤) برای مخلوق بودن دوزخ (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق، ص۱۱۷-۱۱۸؛ همو، ۱٤۱۷ق، ص۵٤۵-۵٤٦؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱۰۵-۱۰۷).

نمونه دیگر از استناد معنایی به آیات قرآن، در حدیثی دیده می‌شود که

موضوع آن ادعایی رایج در میان مردم مصر در عصر امام است که باور داشته‌اند مصر سرزمینی مقدس است و هفتاد هزار نفر از آن سرزمین در روز حشر بدون حساب به بهشت می‌روند. در حدیث منقول از حضرت این تندروی مورد انتقاد قرار گرفته و در این باره به پرده‌هایی از پیشینهٔ نه چندان مثبت مصر اشاره شده است که برخی برگرفته از اشارات قرآنی و برخی ناظر به روایات‌اند. اشارات قرآنی آن است که وقتی خداوند بر بنی اسرائیل غضب کرد، آنان را به سرزمین مصر فرود آورد (یوسف، ۱۷/۱۲–۹۹) و این که وقتی خداوند از بنی اسرائیل راضی شد، آنان را از مصر به سرزمینی دیگر برون آورد (طه، ۷۷/۲۰–۸۰) (حمیری، ۱٤۱۳ق، ص۳۷۵–۳۷٦؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۳۰٤–۳۰۵).

از جمله مواردی که در آموزه‌های رضوی برای تعیین مصداق به قرآن استناد شده است، می‌توان به حدیث ابوسعید مکاری اشاره کرد که در آن از مردی پرسش می‌کند که هنگام وفاتش می‌گوید هر مملوک من که "قدیم" باشد، برای خدا آزاد است و این‌که این سخن شامل چه طیف از ممالیک او می‌شود. بر اساس این حدیث، امام رضا(ع) برای تعیین مصداق قدیم در این عتق، به آیه "حتی عاد کالعرجون القدیم" (یس، ۳۹/۳٦) استناد کرده و بر اساس آن تمام ممالیک را که شش ماه از مدت تملک آنها گذشته، مصداق این عتق دانسته و آزاد شمرده است (کلینی، ۱۳۹۱ق، ج٦، ص۱۹۵؛ ابن بابویه، ۱۳٦۱ش، ص۲۱۹؛ همو، ۱٤۰٤ق، ج۳، ص۱۵۵؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۲۷٦).

ج. استناد به کتب مقدس ادیان

آنچه در صورت‌بندی شیخ مفید به عنوان استناد به اخبار گفته شد، مصداق اعلای آن در احادیث امام رضا(ع) استناد به قرآن کریم بود؛ ولی نمونه‌هایی از استناد به کتب مقدس دیگر ادیان نیز نزد امام رضا(ع) دیده می‌شود؛ البته این کتب مشخصاً مربوط به عهدین، یعنی کتب مقدس رایج نزد یهودیان و مسیحیان‌اند و از کتب ادیان دیگر نمونه‌ای از استناد دیده نمی‌شود. به عنوان

نمونه با وجود آن که نزد صابئان و هندوان کتب مقدس شناخته‌شده‌ای رواج داشته که اکنون نیز در دست است، در مناظرات منقول از امام رضا علیه‌السلام با پیروان این ادیان، هیچ نمونه‌ای از استناد مثلاً به اوستا، کتاب مقدس زردشتیان، گنیزا، کتاب مقدس صابئان، یا وداها که کتب مقدس هندوان است دیده نمی‌شود؛ یا از آن رو که اساساً چنین اتفاقی نیافتاده است، یا استناد به این گونه کتب به دلیل مهجوربودن نزد مسلمین از سوی راویان ضبط نشده و به فراموشی سپرده شده‌اند.

حتی در آغاز حدیث بلند، نقل عبارتی از زبان امام علیه‌السلام با لفظ: "إذا سمع إحتجاجی علی أهل التوریة بتوراتهم، وعلی أهل الإنجیل بإنجیلهم، وعلی أهل الزبور بزبورهم، وعلی الصابئین بعبرانیتهم، وعلی أهل الهرابذه بفارسیتهم، وعلی أهل الروم برومیتهم وعلی أصحاب المقالات بلغاتهم"، به هنگام احتجاج بر یهودیان و مسیحیان، سخن از احتجاج به کتب آنان آمده، اما به هنگام سخن از مناظره با صابئین و هیربدان زردشتی و اهل روم (؟) و اصحاب مقالات مختلف، سخن از احتجاج به زبان آنان آمده است (ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱٤۰).

به هر روی، با تکیه بر کتب عهدین، پیش از هر چیز باید توجه داشت که در نمونه‌های موجود از این گونه استناد در احادیث حضرت، ارجاعات ایشان از آن روی بوده است که آنان را بر پایه ارجاع به کتب آسمانی مورد قبول خود، اقناع کند. باید توجه داشت که در این گونه ارجاعات منقول از امام رضا علیه‌السلام ـ اگر اصل انتساب آنها به حضرت مفروغ عنه تلقی شود ـ در فقراتی که به آنها ارجاع می‌شود انتظار می‌رود دو ویژگی وجود داشته باشد؛ از یک سو استنادکننده، یعنی امام علیه‌السلام زمانی که به عنوان بخشی از یک کتاب مقدس بدان ارجاع می‌دهد، به اصیل بودن آن به عنوان کتابی آسمانی و منبعی وحیایی باور داشته باشد، و از سوی دیگر مخاطب حضرت به آسمانی و وحیانی بودن آن فقره معتقد باشد.

در استنادات به کتب آسمانی پیشین، تنها زمانی می‌توان و باید بر این

اصل تکیه کرد که امامؑ خود به حقانیت آنها - دست کم به عنوان موجبه جزئیه در حدّ فقرات مورد استناد- باور داشته که لحن صرفاً احتجاجی با رویکرد الزام خصم نباشد و نوعی مدح یا تأیید در باره متنِ مورد استناد در حدیثِ حضرت دیده شود که در غالب فقرات مورد استناد چنین است.

همچنین در آن جانب از مکالمه که مخالفان حضرت قرار دارند، لازم است آنان فقرات مورد استناد را در نسخه‌هایی از کتب مقدس که نزد ایشان رایج است و خوانده می‌شود بیابند و طبیعی است اگر استناد امامؑ به نسخه‌ای ناشناخته از کتب مقدس باشد که اهل کتاب آن را نمی‌شناخته‌اند، نمی‌تواند ایشان را مأخوذ سازد. در عمل نیز فقرات استنادشده از کتب مقدس پیشین در احادیث رضوی، غالباً در تحریرهای موجود از کتب عهدین یافت می‌شوند.

مهم‌ترین نمونه‌های موجود در احادیث امام رضاؑ از ارجاع به عهدین عبارت‌اند از:

نقل از کتاب اشعیاء نبی: "انی رأیت صوره راکب الحمار لابسا جلابیب النور ورأیت راکب البعیر ضوء مثل ضوء القمر" (ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱٤٥). این عبارت قابل مقایسه است با این بند از عهد عتیق:

"فرأى ركابا أزواج فرسان، ركاب حمير، ركاب جمال. فأصغى إصغاء شديدا * ثم صرخ كأسد أيها السيد أنا قائم على المرصد دائما فى النهار، وأنا واقف على المحرس كل الليالى * وهوذا ركاب من الرجال، أزواج من الفرسان. فأجاب وقال سقطت سقطت بابل وجميع تماثيل آلهتها المنحوتة كسرها إلى الأرض" (صحیفه اشعیا، ۲۱: ۷-۹).

نقل از کتاب حَبَقّوق نبی: "وکتابکم ینطق به جاء الله تعالی بالبیان من جبل فاران وامتلأت السماوات من تسبیح أحمد وأمته یحمل خیله فی البحر کما یحمل فی البر یأتینا بکتاب جدید بعد خراب بیت المقدس" (ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱٤۸). این عبارت قابل مقایسه است با این بند از عهد عتیق: "الله جاء من تيمان والقدوس من جبل فاران. سلاه. جلاله غطى

السماوات والأرض امتلأت من تسبیحه ❋ وکان لمعان کالنور. له من یده شعاع وهناک استتار قدرته ❋ قدامه ذهب الوبأ وعند رجلیه خرجت الحمی ❋ وقف وقاس الأرض. نظر فرجف الأمم ودکت الجبال الدهریة وخسفت آکام القدم. مسالک الأزل له ❋ رأیت خیام کوشان تحت بلیة. رجفت شقق أرض مدیان ❋ هل علی الأنهار حمی یا رب. هل علی الأنهار غضبک أو علی البحر سخطک، حتی أنک رکبت خیلک مرکباتک مرکبات الخلاص" (صحیفه حبقوق، ۳: ۳–۸).

نقل از زبور داوود: "اللهم ابعث مقیم السنة بعد الفترة" (ابن بابویه، همان اثر، ج۱، ص۱٤۹). در زبور مندرج در کتب عهد عتیق، دقیقاً چنین عبارتی دیده نمی‌شود، ولی مضمون دور این عبارت بارها در مزامیر دیده می‌شود.

نقل از انجیل مرقس: "إنه کلمه الله أحلها فی جسد الآدمی فصارت انسانا" (ابن بابویه، همان اثر، ج۱، ص۱٤٦–۱٤۷). این عبارت قابل مقایسه است با این بند از عهد جدید: "وفی تلک الأیام جاء یسوع من ناصرة الجلیل واعتمد من یوحنا فی الأردن ❋ وللوقت وهو صاعد من الماء رأی السماوات قد انشقت والروح مثل حمامة نازلا علیه" (مرقس، ۱: ۹–۱۰).

نقل از انجیل لوقا: "إن عیسی بن مریم علیه‌السلام وأمه کانا انسانین من لحم ودم، فدخل فیها الروح القدس" (ابن بابویه، همان اثر، ج۱، ص۱٤٦–۱٤۷). این عبارت تا حدی قابل مقایسه است با این بند از عهد جدید: "کان الصبي ینمو ویتقوی بالروح ممتلئا حکمة وکانت نعمة الله علیه ❋ وکان أبواه یذهبان کل سنة إلی أورشلیم في عید الفصح" (لوقا، ۲: ٤۰–٤۱).

نقل از انجیل یوحنا: "انی ذاهب إلی ربکم وربی والبارقلیطا جاء هو الذی یشهد لی بالحق کما شهدت وهو الذی یفسر لکم کل شئ وهو الذی یبدأ فضائح الأمم وهو الذی یکسر عمود الکفر" (ابن بابویه، همان اثر، ج۱، ص۱٤٥–۱٤٦). این عبارت قابل مقایسه است با این بند از عهد جدید: "لکنی أقول لکم الحق إنه خیر لکم أن أنطلق. لأنه إن لم أنطلق لا یأتیکم المعزی. ولکن إن ذهبت أرسله إلیکم ❋ ومتی جاء ذاک یبکت العالم علی

خطیئة وعلی بر وعلی دینونة" (یوحنا، ١٦: ٧–٨).

"ان ابن البرة ذاهب والبار قلیطا جاء من بعده وهو الذی یحفظ الآصار ویفسر لکم شئ ویشهد لی کما شهدت له انا جئتکم بالأمثال وهو یأتیکم بالتأویل" (ابن بابویه، همان اثر، ج۱، ص١٤٩). مضمونی نزدیک به این عبارت در دو موضع از انجیل یوحنا دیده می‌شود:

"وأما المعزی الروح القدس الذی سیرسله الآب باسمی فهو یعلمکم کل شئ ویذکرکم بکل ما قلته لکم" (یوحنا، ١٤: ٢٦).

"ومتی جاء المعزی الذی سأرسله أنا إلیکم من الآب روح الحق الذی من عند الآب ینبثق فهو یشهد لی * وتشهدون أنتم أیضا لأنکم معی من الابتداء" (یوحنا، ١٥: ٢٦–٢٧).

در بخشی از مناظره امام رضا علیه السلام با اهل ادیان، حتی مباحث مربوط به تدوین اناجیل مورد بحث قرار گرفته و بر اساس روایات، حضرت در باره نقش لوقا و مرقس در این باره سخن گفته است؛ این در حالی است که در فقراتی از همان حدیث، از انجیل متی و یوحنا هم سخن آمده است (ابن بابویه، ١٩٨٤م، ج۱، ص١٤٦) و مجموع این اقوال نشان می‌دهد که صاحب سخن، به موضوع اناجیل اربعه و رسمیت آنها نزد مسیحیان، کاملاً آگاه بوده است.

البته باید توجه داشت مواردی نیز در اقوال منقول از حضرت، به نقل از انجیل دیده می‌شود که در کتب فعلی عهد جدید امکان یافتن آنها نیست؛ شامل:

عبارت منقول از زبان یوحنا صاحب انجیل: "إنما المسیح اخبرنی بدین محمد العربی وبشرنی به أنه یکون من بعده فبشرت به الحواریین فأمنوا به" (ابن بابویه، همان اثر، ج۱، ص١٤٢).

نقل سخنی از حضرت عیسی علیه السلام با این مضمون: "حقا أقول لکم یا معشر الحواریین، انه لا یصعد إلی السماء إلا من نزل منها، إلا راکب البعیر خاتم الأنبیاء، فإنه یصعد إلی السماء وینزل" (ابن بابویه، همان اثر، ج۱، ص١٤٧).

اشاره‌ای منقول از سفر سوم انجیل ـ شاید نوعی اشاره به انجیل لوقا ـ و بیان این که در موضعی از آن انجیل ذکر آشکاری از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بوده

است (ابن بابویه، همان اثر، ج۱، ص۱٤۲).

ج. استناد مبتنی بر احادیث

بخش دیگری از استنادات موجود در سخنان منقول از امام رضا(ع) را ارجاع به احادیث نبوی، و گاه احادیثی از ائمه پیشین، یعنی هفت امام نخسین تشکیل داده است. فارغ از این مبنا در آموزه‌های امامیه که ائمه(ع) همه نور واحدند و آنچه بر زبان امام رضا(ع) جاری می‌شود، به سنت نبوی و آموزه ائمه پیشین پیوسته است، در این مقاله مواردی مورد توجه قرار گرفته که در آنها ارجاعی صریح به سخن پیامبر(ص) و ائمه پیشین مطرح شده و به نقل، جنبه مستندسازی داده است.

نمونه‌های متعددی در احادیث رضوی دیده می‌شود که در آن به حدیثی از پیامبر اکرم(ص) استناد شده و آن را مبنای استدلالی برای ادامه بحث نهاده است.

به عنوان مثال، می‌توان به حدیث ابوالصلت هروی از امام رضا(ع) اشاره کرد که پیشتر در بحث از استنادات قرآنی نیز از آن سخن به میان آمد و موضوع آن رد شبههٔ تجسیم در برخی از احادیث نبوی است. از جمله در این حدیث به حدیث نبوی دیگری با مضمون "من زارنی فی حیاتی، أو بعد موتی فقد زار الله تعالی"،[1]

برای توضیح در باره شبیه‌سازی رابطه زیارت خدا و زیارات انبیاء با اطاعت خدا و اطاعت نبی(ص) استناد شده است.

در ادامهٔ همان حدیث، در مقام توضیح این که رؤیت پیامبر(ص) و دیگر انبیاء در قیامت، ثوابی عظیم است که تنها برخی بدان نایل خواهند آمد، به حدیثی نبوی با این مضمون اشاره کرده است: "من أبغض أهل بیتی وعترتی

---

۱. در منابع حدیثی اهل سنت، حدیثی نبوی دیده می‌شود که با عبارت "من زارنی" آغاز می‌شود، اما با الفاظ دیگری ادامه می‌یابد (مثلا نک: طیالسی، مسند، ص۱۲؛ دارقطنی، ۱۳۸۶ق، ج۲، ص۲۷۸).

لم یرنی ولم أره یوم القیامة" و در ادامه به زوایایی از حدیث معراج نیز اشاره شده است (ابـن بابویـه، ۱۳۸۷ش، ص۱۱۷–۱۱۸؛ همـو، ١٤١٧ق، ص٥٤٥–٥٤٦؛ همو، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱۰۵–۱۰۷).

مواردی نیز در احادیث رضوی دیده می‌شـود کـه آن حضـرت در مقـام تبیین شبهۀ موجود در فهم یک حدیث نبـوی، بـه تحریـری کامـل‌تـر از آن حدیث استناد کرده است؛ شاخص‌ترین نمونه از این موارد، تبیین ارائه‌شده از حضرت در باره حدیث "خلـق آدم علـی صـورته" اسـت. برخـی از منـابع حدیثی عبارتی را به عنوان حدیث نبوی بدین صورت نقل کرده‌انـد "ان الله خلق آدم علی صورته" که معنای ظاهری آن این است کـه "خداونـد آدم را به صورت خود آفرید". اما در منابع امامیه، حدیثی به نقل حسین بن خالد از امام رضا(علیه السلام) رسیده، مبنی بر این‌که این حدیث بافتی دارد که حذف آن بافت، این سوء فهم را به وجود آورده است. بر اساس این حدیث ماجرا آن بود که دو مرد در حال دشنام دادن یکدیگر بودند که رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) بـر آنـان گـذر کرد و چون شنید یکی از آنها چهره آن دیگر را تقبیح می‌کند، ایـن جملـه را فرمود، بدان معنا که خداوند آدم را بـه صـورتی شـبیه آن مـرد آفریـد (ابـن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۱۱۰).

یکی از شیوه‌های استنادی که از اوایل سده دوم در محافل محدثان رواج یافته بود و در اواخر سده دوم، یعنی عصر امام رضا(علیه السلام) نـزد محـدثان قبـولی عام یافته بود، شیوه ذکر سلسله سند روایـت بـود. بـا وجـود آن کـه امامـان پیشین، به خصوص امام کاظم(علیه السلام) در مقیاسی محدود و در موارد لازم از شیوه اسناد استفاده کرده بودند، اوج ارائه سلسله سـند در نقـل احادیـث نبـوی و احادیث ائمه(علیهم السلام) نزد امام رضا(علیه السلام) دیده می‌شود.

به عنوان نمونه، به هنگام درنگ کوتاه امام رضا(علیه السلام) در نیشابور، آنگاه کـه اصحاب حدیث در نیشابور مانند محمد بن رافع و یحیی بن یحیی ذهلـی و اسحاق بن راهویـه از آن حضـرت درخواسـت کردنـد حـدیثی بـه نقـل از پیامبر(صلی الله علیه و آله) به عنوان تبرک برای آنان نقل کند، بی تردیـد انتظـار آنـان حـدیثی

مسند ـ یعنی برخوردار از سلسله سند ـ بود و عملاً نیز واکنش حضرت نقل چنین حدیث بود. این حدیث که به سلسلة الذهب شهرت یافت و مضـمون آن "کلمة لا اله الا الله حصنی" بود، در نقل ابن بابویه از ابوالصـلت هـروی این گونه مستندسازی شد:

"حدثنا أبی العبد الصالح موسی بن جعفر، قال حدثنی أبی الصادق جعفر بن محمد، قال حدثنی أبی أبو جعفر بن علی باقر علوم الأنبیاء، قـال حـدثنی أبی علی بن الحسین سید العابدین، قال حدثنی أبی سید شـباب أهـل الجنـة الحسین، قال حدثنی أبی علی بن أبی طالب(ع)، قال سمعت النبـی(ص) یقـول: سمعت جبرئیل یقول: قال الله جل جلاله: إنی أنا الله لا إله إلا أنا فاعبـدونی. من جاء منکم بشهادة أن لا إله إلا الله بالإخلاص، دخل فـی حصـنی، و مـن دخل فی حصنی أمن من عذابی" (ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۲، ص۱۳٤).

صورت دیگر ضبط الفاظ تحمل حدیث در همان حـدیث بـه نقـل ابـن بابویه از اسحاق بن راهویه این است:

"سمعت أبی موسی بن جعفر یقول: سمعت أبی جعفر بن محمد یقـول: سمعت أبی محمد بن علی یقول: سمعت أبی علی بن الحسین یقول: سمعت أبی الحسین بن علی یقول: سمعت أبی أمیر المؤمنین علی بن أبی طالـب(ع) یقول: سمعت النبی(ص) یقـول: سـمعت الله عـز و جـل یقـول: لا إلـه إلا الله حصنی فمن دخل حصنی أمن من عذابی (ابن بابویه، هماناثر، ج۲، ص۱۳۵)

می دانیم که این حدیث و چند حـدیث دیگـرماننـد "الایمـان معـرفـة بالقلب و قول باللسان و عمل بالارکان" با اسانید اهل بیت(ع) از طریق امـام رضا(ع) در کتب اصحاب حدیث از اهل سنت وارد شده و به جوامع آنان راه یافته‌اند که از آن میان می‌توان به *سنن ابن ماجه*، در شمار صحاح سـته اهـل سنت اشاره کرد (مثلا نـک: ابـونعیم اصـفهانی، ۱۳۵۱ق، ج۳، ص۱۹۱-۱۹۲؛ بیهقی، ۱٤۱۰ق، ج۱، ص٤۸؛ قاضی قضاعی، ۱٤۰۷ق، ج۲، ص۳۲۳؛ رافعـی، ۱۹۸۷م، ج۱، ص۱٦۷-۱٦۸، ٤٦۲).

کاملاً می‌توان گمانه زد که چنـین اسـنادی تـا چـه حـد توانسـته اسـت

موجبات شعف محدثان را فراهم آورد؛ از جمله ایـن مشـعوفان، ابوالصـلت هروی است که به هنگام نقل حدیث پیـامبرﷺ بـا ایـن اسـناد، ایـن جملـه مشهور را به زبان آورده است که "اگر این اسناد را بر مجنون بخوانند، شـفا خواهد یافـت" (ابـن ماجـه، ۱۹۵۲م، ج۱، ص۲۵؛ ابوحـاتم رازی، بـه نقـل رافعی، ۱۹۸۷م، ج۳، ص۴۸۱-۴۸۲). نظیر همین جمله از احمد بن حنبل نیز نقل شده (ابن بابویه، ۱۹۸٤م، ج۱، ص۲۲۸) و گاه نیز بـه فـردی نـامعین از سـلف محـدثان نسـبت داده شـده اسـت (ابـونعیم اصـفهانی، ۱۳۵۱ق، ج۳، ص۱۹۲). شاید دقیق‌تر از همه نقل خطیب بغدادی باشد، مبنی بر این که این حدیث را ابوالصلت هروی در حضور عبدالله بن طـاهر، امیـر طـاهری نقـل کرده و این جمله را امیر بر زبان آورده است (خطیب بغدادی، ۱۳٤۹ق، ج۵، ص٤۱۸-٤۱۹؛ قس: همان اثر، ج۱۰، ص۳٤۲). البته این اخـتلاف در تعیـین شخص میان روایات، در پیجویی از بازتاب این اسانید در محافـل محـدثان، تأثیری ندارد و اصل آن استوار و قابل اعتماد است.

مجموعه‌ای از این احادیـث کـه از طریـق امـام رضـاؑ از پـدرانش از پیامبرﷺ نقل شده، توسط برخی از شاگردان آن امام مانند احمـد بـن عـامر طائی و سلیمان بن داوود غازی گـردآوری شـده اسـت کـه در کتابشناسـی حدیث، با عنوان *صحیفة الرضا*ؑ یا *مسند الرضا*ؑ شناخته می‌شود. در میان انبوه احادیث نبوی در صحیفة الرضـاؑ، شـماری احادیـث منقـول از امـام علیؑ نیز در آن متن دیده می‌شود (*صحیفة الرضا*ؑ، ص۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹).

منابع

۱. *قرآن* کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۱ش)، *معانی الاخبار*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۳. همو (۱۳۸۷ش)، *التوحید*، به‌کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران: مکتبة الصدوق.
٤. همو (١٤٠٤ق)، *من لا یحضره الفقیه*، به‌کوشش علی اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسین.
٥. همو (١٤١٧ق)، *الامالی*، قم: مؤسسه بعثت.
٦. همو (١٩٨٤م)، *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
۷. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۹۵۲–۱۹۵۳م)، *السنن*، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۸. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۳۵۱ق)، *حلیة الاولیاء*، قاهره: مطبعة السعادة.
۹. بیهقی، احمد بن حسین (١٤١٠ق)، *شعب الایمان*، به‌کوشش محمد سعید بسیونی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۰. حمیری، عبدالله بن جعفر (١٤١٣ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.
۱۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی (١٣٤٩ق)، *تاریخ بغداد*، قاهره: مطبعة السعادة.
۱۲. دارقطنی، علی بن عمر (١٣٨٦ق)، *السنن*، به‌کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت: دارالمعرفة.
۱۳. رافعی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۸۷م)، *التدوین فی اخبار قزوین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٤. *الرسالة الذهبیة (طب الرضا* علیه‌السلام*)* (بی تا)، به‌کوشش محمد مهدی نجف، تهران: مکتبة نینوی الحدیثة.
١٥. *صحیفة الرضا* علیه‌السلام (١٤٠٨ق)، به روایت ابوالقاسم طایی، قم: مدرسة الامام المهدی علیه‌السلام.
١٦. طیالسی، سلیمان بن داوود (بی تا)، *المسند*، بیروت: دارالمعرفة.
١٧. مجموعه عهد عتیق و عهد جدید، با عنوان *الکتاب المقدس* (۱۹۸۲م)، قاهره:

دار الکتاب المقدس.
۱۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰-۱۳۸۱ق)، *التفسیر*، تهران: کتابخانه علمیه اسلامیه.
۱۹. قاضی قضاعی، محمد بن سلامه (۱٤۰۷ق)، *مسند الشهاب*، به‌کوشش حمدی بن عبدالمجید السلفی، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۱ق)، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۱. مفید، محمد بن محمد (۱٤۱۳ق)، *التذکرة*، قم: دار المفید.
۲۲. نایینی، محمد بن حیدر (۱۳۸۲ش)، *الحاشیة علی اصول الکافی*، به‌کوشش محمد حسین درایتی، قم: دار الحدیث.

۲۴

ارزیابی آثار منتسب به امام رضا(علیه السلام)

فرامرز حاج منوچهری

مقدمه

عصر امام رضا علیه السلام از دو جنبه دانشی و سیاسی دارای بیشترین اهمیت تاریخی است. واقعیت این است که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق بسیاری از مسیرهای گوناگون در تدوین مبانی مباحث فقهی از سوی عالمان مذاهب مختلف پیموده شده بود و در همان زمان نزد امامیه هم فقه جعفری که بازتاب اندیشهٔ فقهی امام محمدباقر علیه السلام و برسازی آن توسط امام جعفر صادق علیه السلام روی نموده بود، در مسیر تدوین نهایی گام برمی‌داشت. در این عصر همچنین مباحث کلامی از سوی گروه‌های مختلف فکری به اوج خود رسیده بود و بسیاری از موضوعات دقیقه مورد بررسی متکلمان قرار می‌گرفت. این موضوع البته در محافل امامیه نیز راه داشت. اگرچه خود امام جعفر صادق علیه السلام را باید متکلمی تمام‌عیار دانست، ادامه‌دهندگان امامت نیز مبتنی بر نیازهای جامعه لاجرم در مقام آموزش و پاسخ‌دهی به پرسش‌های محتمل، به این مباحث توجه عام داشتند. دومین جنبهٔ دارای اهمیت در عصر رضوی، در مباحث سیاسی روی می‌نماید. در سخن از حیات اجتماعی–سیاسی امامیه، برگیری روشی اعتدال‌گرایانه در هم‌زیستی با پیروان مذاهب و

ادیان دیگر، از سویی برخاسته از عقلانیت عاملان اصلی مذهب، و از دیگر سو بر اندیشهٔ تقیه استوار گشته بود. در واقع در طی زمان با استفاده از اصل تقیه امکان زیستی متعادل در کنار پیروان دیگر مذاهب و نیز دارندگان حشمت و قدرت سیاسی، با ابتنا بر مبانی مُثبِت اهل بیت(علیهم‌السلام)، صرفاً در حد رفع و دفع ضرر برای امامیه و امامیان، با حکومت‌های جائر مماشات می‌کردند. در این بین احساس نیاز مأمون به شخص امام رضا(علیه‌السلام) و درخواست وی برای حضور امام در دربار، و نیز درک موقعیت حساس اجتماعی-سیاسی شیعیان از سوی امام رضا(علیه‌السلام)، عملکرد منفعل امامیه را به رویکردی فعال بدل نمود. بدین ترتیب در چنین وضعیتی نیازسنجی اجتماعی، هم از منظر مذهبی و هم از دیدگاه سیاسی و اجتماعی امام را در مقام رفع شبهات و پاسخ‌گویی به پرسش‌های ایشان وامی‌داشت. لذا مبتنی بر این اوضاع، عصر رضوی در طول تاریخ به عنوان یکی از بحث‌برانگیزترین دوره‌های تاریخ امامان شیعه خاصه در مبحث تدوین و تألیف آن امام بزرگوار شناخته می‌شود.

در سخن از تألیف یا انتساب آثاری به امام رضا(علیه‌السلام)، پیش از هر چیز باید گفت در واقع ایشان در قالب ادامه‌دهندهٔ راه پدر بزرگوار خود حضرت امام کاظم(علیه‌السلام)، در استوارسازی و تحکیم مبانی اصول اعتقادی و اشاعهٔ آن در سطحی گسترده گام نهاد. در این جایگاه و در مبحث تألیف از سوی امام رضا(علیه‌السلام)، هر دو امکان سلبی و ایجابی در وادی تألیف و تدوین توسط آن حضرت محتمل می‌نماید، موضوعی که در طول تاریخ بسیار مورد توجه عالمان مختلف بوده و هر یک با دلایلی هر از گاهی یکی از دو کفهٔ امکان را سنگین کرده‌اند.

امام(علیه‌السلام) حلقه‌ای از رنجیرهٔ ولایت- در سخن از آثار منسوب به امام رضا(علیه‌السلام) پیش از هر چیز باید اذعان داشت که فارغ از پذیرفتن یا نپذیرفتن این دست انتساب‌ها، نکته کلیدی در بررسی آثار منتسب به آن جناب عبارت

از آن است که امام علیه السلام از آن رو که خود را یکی از حلقه‌های زنجیرۀ ولایت و ادامه‌دهندۀ مسیر امامان پیشین می‌داند، در اصلی‌ترین اندیشه‌های کلی، ادامه‌دهندۀ راه و اندیشه و سخن پدران بزرگوار خویش است. در این رویکرد که بر سلسلۀ ولایت بنا شده، فرد فردِ امامانِ خاندانِ امامت نه فقط جمعی متشکل از ۱۲ امام به آغازگری حضرت علیَ علیه السلام استَ، بلکه ایشان در مفهوم یک پیکرۀ منسجم امکان حضور می‌یابند؛ پیکره‌ای که در کردار و رفتار، آراء و عقاید، و تمامی نمودهای زیستی خویش، به نمایش‌گزارندۀ یک سنت‌اند. نکتۀ ظریف در این اندیشه عبارت از آن است که به رغم درک جایگاه عمیق شخصیتیِ هر یک از افراد این امامان بزرگوار به مثابۀ شکل و صورتی از شاکله‌ای کلی و حلقه‌هایی از زنجیرۀ ولایت، خود ایشان دارندۀ شخصیتی به انفراد بوده که در همان مبانی کلی امامت و ولایت در قالبی فردی امکان بروز و نمود می‌یابد.

لایه‌بندی منابع پردازنده به آثار منسوب به امام علیه السلام- اختلاف نظری در این نیست که بیشترین داشته‌های شیعی در میراث امامی از روایات برجای مانده از امامان علیهم السلام در منابع است. در همین راستا، آموزه‌هایی در موضوعات فقه، کلام، سیاست، اخلاق، و غیره، خاصه در روایات امام رضا علیه السلام بروز و نمودی گسترده دارد. تقریباً کتاب تألیف‌شده‌ای در محافل امامی از امهات امامیه تا کلام و تفاسیر و غیره یافت نمی‌شود که به نوعی وامدار آن جناب نباشد و از آن حضرت روایت و نقلی در مباحث گوناگون نکرده باشد. بدین ترتیب حجم بالایی از روایات آن امام گردآمده است که در تلاشی برای لایه‌بندی آنها مجموعه‌ای از سخنان، رسالات، پاسخ‌ها و جز آن، امکان تفکیک آنها وجود دارد. این روایات در متون مختلف، گاه به صورت کامل و گاه تنها بخشی از آن، و گاه تنها در حد اشاره در منابع آمده است. البته در این منابع بروز مواردی خاص برخی دشواری‌ها را به بار می‌آورد؛ بدون‌شک وجود اسانید روایی برطرف کنندۀ بسیاری از مشکلات در انتساب است اما بسیاری از منابع هم وجود دارد که در آنها قصدی برای آوردن سند نبوده و

روایاتی را بدون سلسلهٔ سندی یاد کرده‌اند. برای نمونه عملکرد ابن شعبهٔ حرانی در *تحف العقول* در حذف اسانید اگرچه از ارزش نقلیات در *تحف* نمی‌کاهد، اما محدودهٔ عملِ محقق را تنگ می‌سازد. حال آن که برخی از آثار منسوب به امام رضا(ع) در همین منبعِ متقدم (حدود سدهٔ ٤ق) آمده است. همسو با منابع یاد شده، این بار نه در آثار روایی بلکه در آثار کتاب‌شناسی و رجالی مانند *الفهرست* نجاشی بر پایهٔ همان روایات و داشته‌های پیشین، با نام‌گذاری و عملاً گونه‌ای از تثبیت، رسالات و آثاری را به امام رضا(ع) منتسب کرده‌اند. این انتساب از یک سو به هر روی مأخوذ از بازخورد پیشینهٔ منابع و روایات است که در قالب نامی مشخص آورده شده؛ از دیگر سو واقعیتی است که وجود نام برخی آثار در این دست منابع کتاب‌شناسی، عملاً به مفهوم سابقه و مدرکی متقدم، نوعی از تأیید بر انتساب را به همراه دارد.

نخستین نتیجهٔ حاصله از این مجموعهٔ واقعیات آن است که با چنین داشته‌هایی، در بارهٔ آثار منسوب به امام رضا(ع) نمی‌توان برخورد قاطع سلبی یا ایجابی نمود؛ نه می‌توان آن را به واقع ثابت کرد و نه می‌توان صحت انتساب آنها را مردود دانست. طرفه آن‌که در همین دشواری‌های اثبات و رد، لاجرم باید برخی واقعیات دیگر را نیز از نظر گذراند. در توصیف باید گفت شخصیت بلندمرتبهٔ امام(ع) اسباب آن را فراهم می‌ساخته تا گروه‌ها، فرقه‌ها و مذاهب مختلف چه برای مرتبت‌یابی یا ارتقاء جایگاه اجتماعی-اعتقادی خویش، و چه به مناسبت رفعت مقام آن حضرت، روایات ایشان را در منابع خویش آورده بدان استناد نموده‌اند چنان که بسیاری از روایات امام رضا(ع) را می‌توان در آثار زیدی مشاهده نمود. همچنین است جایگاه امام نزد اهل سنت که سبب گشته تا روایات آن حضرت در منابع ایشان هم راه یابد.

کوتاه سخن آن‌که در این پژوهش قصدی برای گام نهادن در پیچ و خم رد و اثبات آثار نیست؛ چه، اصولاً در پژوهشی در زمینهٔ آثار منتسب به امام(ع) در حد و امکانِ این نوشته، پیش گرفتن این شیوه قرینِ خرد نیست. لذا بر آنیم تا با رویکردِی تاریخی آثار منسوب به حضرت را بررسی نموده

و در صورت امکان بیان چرایی تدوین و تالیف آن را مورد توجه قرار دهیم.

به نظر می‌رسد از نکات شایان توجه در کتاب‌شناسی آثار منتسب به امامع، منابع این روایات است که در بادی امر باید آنها را در ۳ دسته طبقه‌بندی نمود: آثار امامی؛ آثار زیدی؛ و آثار اهل سنت. گروه نخست دربردارنده آثاری از ۳ دوره متفاوت است: سده‌های متقدم تا ٥ق؛ سده‌های میانی تا عصر صفویه؛ و آثار عصر صفوی به بعد. از میان آثاری که قدمت آنها به سده‌های ۳و ٤ق مربوط می‌شود می‌توان به *تفسیر* فرات کوفی و آثاری از ابن بابویه همچون *عیون اخبار الرضا*ع و *الامالی* و نیز کتاب *تحف العقول* ابن شعبهٔ حرانی اشاره کرد که در آنها رسایل، نامه‌ها و آثار و روایاتی منسجم از امام رضاع دست یافتنی است. گروه دوم آثاری از ابن طاووس، *مکارم الاخلاق* طبرسی و جز آن، متعلق به سده‌های میانی است. سرانجام منابع عهد صفوی که در شناسایی متون منسوب به امام نقشی مهم ایفا نمودند و از جمله آنها می‌توان به آثاری مانند *بحار الانوار* ملامحمدباقر مجلسی اشاره کرد.

گروه دوم منابع زیدی است که در سطح گسترده‌ای از آنها می‌توان روایات و آثار امام رضاع را بازجست. از این گروه آثاری مانند *الامالی* مرشد بالله و *الاعتصام* منصور بالله یادکردنی است. گروه سوم آثار عام اهل سنت است. منابع حدیثی متقدم و دوره‌های میانی مانند آثار خطیب بغدادی، ابن ماجه، بیهقی و سپس ذهبی تشکیل‌دهندهٔ منابع مورد نیاز در این بخش‌اند.

آثار امام- در یک تقسیم‌بندی اولیه از آثار بیشترشناخته‌شده و کمترشناخته‌شدهٔ امامع باید گفت این شناخت در میزان صحت انتساب اثر به آن جناب کمترین دخالت را دارد و چه بسا مجموعه‌ای که از شهرت فراوانی برخوردار است، اما اعتبار سندی کمتری دارد. بر همین اساس آنچه در ترتیب زیر برای نامبری و پرداختن به آثار حضرت امام رضاع مورد توجه خواهد بود، اشتهار و قدمت روایی است. از سویی دیگر تفکیک آثار از رسالات مبحثی مجزاست. لذا در طبقه‌بندی آثار امام رضاع نخست مجموعه‌ها و سپس رسالات و نامه‌ها قرار داده شده‌اند.

مسند الرضا علیه‌السلام

در طول تاریخ یکی از پراشاره‌ترین متونی که به امام رضا علیه‌السلام انتساب یافته مجموعه مسانیدی از آن جناب است که سند آنها به پدران بزرگوار ایشان تا حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌رسد. این مجموعه مسانید با دو شکل در منابع متقدم وجود دارد. دسته نخست آنهایی است که در قالب تک‌مجموعه‌هایی مشخص با راوی خاص و به‌مثابهٔ متونی منفرد شناخته می‌شوند. این دست متون مشخص که در منابع رجالی یا کتاب‌شناسی تحت عناوینی همچون مسند، نسخه، کتاب یا صحیفه از آنها یاد شده‌اند، افزون بر آن‌که متن آنها به تفکیک در منابع یاد شده، در آثاری مختلف نیز ضمن اشاره، از آنها نقل قول نیز گشته است. از نمونهٔ پراشتهار این متون می‌توان به مسانید داوود بن سلیمان طایی اشاره کرد. گروه دوم مسانیدی است که با روایات گوناگون در ضمن آثار دیگر وجود دارد و به شکل بخشی مجزا و با سلسله اسانیدی مشخص در داخل دیگر متون بدانها پرداخته شده است. در بررسی مسانید امام رضا علیه‌السلام در آغاز به بررسی گروه نخست می‌پردازیم.

نجاشی در سخن از یاران و روات امام رضا علیه‌السلام که از آن حضرت روایتی داشته‌اند، حالات مختلفی را یاد کرده؛ در گروه نخست آنهایی هستند که از آنها به عنوان راوی امام نام برده است. گروه دوم و سوم آنهایی هستند که وی بیان داشته که از امام علیه‌السلام کتاب/ نسخه‌ای را روایت کرده‌اند. گروهی نیز مسائلی از حضرت داشته‌اند. موضوع مسانید حضرت را در گروه دوم و سوم می‌توان پی جست. سخن این است که نجاشی ضمن یادکرد از روات امام رضا علیه‌السلام مخصوصا از ٤ مورد با تصریح چنین یاد کرده است که: "له کتاب عن الرضا علیه‌السلام"؛ این ٤ راوی عبارتند از داوود بن سلیمان غازی ابواحمد قزوینی (نجاشی، ١٤٠٧ق، ص١٦١)؛ ابوالحسن علی بن مهدی بن صدقه رقی انصاری (همان‌اثر، ص٢٧٧–٢٧٨)؛ موسی بن سلمه کوفی (همان‌اثر، ص٤٠٩)؛ وریزه بن محمد غسانی (همان‌اثر، ص٤٣٢). همچنین

در یک مورد در شرح کلثوم بنت سلیم سخن از روایت او و از کتابی از امام رضا علیه السلام اشاره کرده است (همان‌اثر، ص۳۱۹) و در ذیل نام *ابوالحسن علی بن علی بن رزین خزاعی* به روایت او و از "کتاب کبیر عن الرضا علیه السلام" تصریح نموده که پسرش اسماعیل آن را روایت می‌کرده است (همان‌اثر، ص۲۷۷). او همچنین در سخن از گروهی از یاران و راویان امام علیه السلام آورده است که آنها نسخه‌ای از امام داشته و روایت می‌کرده‌اند از جمله مهم‌ترین این کسان *احمد بن عامر بن سلیمان طایی* است که نسخهٔ او از امام را پسر احمد یعنی، عبدالله روایت شده است (همان‌اثر، ص۲۲۹). البته هستند افراد دیگری هم که نسخه‌ای از امام داشته‌اند و آن را روایت می‌کرده‌اند کسانی مانند حسن بن محمد بن فضل بن یعقوب (همان‌اثر، ص۵۱)، عبدالله بن علی بن حسین بن زید شهید (همان‌اثر، ص۲۲۷)، عبدالله بن محمد بن علی بن عباس تمیمی رازی (همان‌اثر، ص۲۲۸)، محمد بن عمرو بن سعید الزیات (همان‌اثر، ص۳٦۹) و برخی دیگر که آقابزرگ تهرانی هم نام برخی از آنها را در *الذریعة* آورده است (نک: اقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳م، ج۲٤، ص۱٤۹-۱۵۰).

شیخ طوسی همین ابوالحسن علی بن علی را که نجاشی نام برده، در *الفهرست* خود آورده و او را راوی *مسند الرضا* علیه السلام گفته است (طوسی، ۱٤۱۷ق، ص۵۰). برهمین اساس به نظر می‌رسد که کاربرد دو اصطلاح کتاب و مسند نزد نجاشی و شیخ طوسی، به عنوان دو هم‌عصر چندان تفکیک‌شده نبوده، است. با این اوصاف وجود کتاب یا مسند امام رضا علیه السلام نزد این افراد در منابع کتاب‌شناسی تثبیت شده، اما واقعیت این است که همین عدم تفکیک نام کتاب و مسند نزد نجاشی و طوسی در میان پسینیان هم مشاهده می‌شود. در میان افراد یادشده در منابع کتابشناسی نام دو تن یعنی احمد بن عامر بن سلیمان طایی و داوود بن سلیمان غازی به جهت آن که در طی قرون نسخه‌ای از مسانید امام رضا علیه السلام را در قالب متن در اختیار داشته و توسط کسان به مثابهٔ متنی مشخص روایت می‌شده از اهمیت بسزایی برخوردارند.

پیش از هر چیز باید دانست که نسخه و یادی از این متون به صورت مجموع دست‌کم تا سده ٦ شناخته نیست. در منابع مختلف فریقین از سده ٤ق به بعد تک روایات احمد بن عامر طایی از امام رضا(ع) به کرات دیده می‌شود. ابن بابویه (وفات ۳۸۱ق) در انبوهی از آثارش و مخصوصاً در *عیون اخبار الرضا(ع)*؛ همچنین مؤلف *دلائل الامامة* (*دلائل الامامة*، ص ۲۲۰،١٥٤) و اما منابع اهل سنت همچون دارقطنی (وفات ۳۸۵ق) در *سؤالات حمزة* (دارقطنی، ١٤٠٤ق، ص ٢٤٠)؛ قاضی قضاعی (وفات ٤٥٤ق) در *مسند الشهاب* (قاضی قضاعی، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٢٢)؛ بیهقی (وفات ٤٥٨ق) در *سنن الکبری* (بیهقی، ١٣٥٥ق، ج٤، ص١٦١)؛ و خطیب بغدادی (وفات ٤٦٣ق) در *الکفایة* (خطیب بغدادی، ١٤٠٥ق، ص١٠٠) تک‌روایاتی از احمد بن عامر از امام را آورده‌اند. اما نسخه متن آن، در سده٦ق نزد فضل بن حسن طبرسی قرار داشته که اطلاعات آن در سند آغازین آن در *صحیفه‌الرضا(ع)* آمده است. اما جدا از این، متن صحیفه در *مکارم الاخلاق* و *اعلام الوری* از فضل طبرسی (٥٤٨ق) و *مناقب* ابن شهرآشوب (وفات ٥٨٨ق) قابل پی‌جویی است. تک‌اشارات ابن شهر آشوب با هر دو نام *مسندالرضا(ع)* و *صحیفه الرضا(ع)* آمده و روایاتی از متنی را بیان کرده که آن را تحت عنوان متن *صحیفه الرضا(ع)* از احمد بن عامر می‌شناسیم (ابن شهر آشوب، ١٣٧٦ق، ج٢، ص٢٥٢، ج٣، ص١٢١). طبرسی هم در *اعلام الوری* روایاتی را با نام *مسند الرضا(ع)* اورده (طبرسی، ١٤١٧ق، ج١، ص٢٩١،٤ ٢٧). حسن بن فضل طبرسی هم شمار فراوانی از روایات از امام رضا(ع) را در *مکارم الاخلاق* تحت عنوان *صحیفة الرضا(ع)* اورده (طبرسی، ١٣٩٢ق، ص١٥٧،١٥٣،٤٢، ١٥٨، ١٦٥،١٦٩، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٨،١٩٠،٢٣٦) که سند همه آنها در هر دو کتابش به احمد بن عامر میرسد. همین متن احمد بن عامر را هم که مجلسی در *بحار الانوار* به صورت نه یک‌دست، بلکه منقطع به فراخور موضوع از آن استفاده کرده و ارجاع داده با نام *صحیفه الرضا(ع)* و مستند به نقلیات طبرسی است (مجلسی، ١٤٠٣ق، ج٣٧، ص٣٣٣؛ ج٤٣،

ص۲٦–۲۷). در ربع نخست سده ٦ق طبری در *بشاره المصطفی* بدون نام بردن از منبعی خاص، تک روایاتی از احمد بن عامر از امام‌علیه‌السلام را آورده است (طبری، ۱٤۱۲ق، ص۲۸٦،۲۲۱،۱٦٦،٦۹). یک سده بعد یعنی در سده ۷ق ابن جبر در *نهج الایمان* (ابن حجر، ۱٤۱۸ق، ص٤٦٤،٤٦۳،۲۳٥) تک‌روایاتی را با سند احمد بن عامر آورده است. جوینی (وفات ۷۳۰ق) در *فرائد السمطین* نه تنها انبوهی از روایات احمد بن عامر از امام‌علیه‌السلام را اورده (جوینی، ۱۳۹۸ق، ص ٤٦،٥۸، ٦٥، ۲٦۳،۲۷۸،۲۷۹)، بلکه با توجه به آنچه در بیان تاریخ روایت در این اثر آمده می‌توان هم‌سنگی متن جوینی با متن موجودِ *صحیفه الرضا*علیه‌السلام را دربافت. در این متن در جای‌جای اثر، روایت احمد از امام‌علیه‌السلام به تصریح مربوط به سال ۱۹٤ق است (همان‌اثر، ص۱۷٤،۲۷۷)؛ گرچه در برخی موارد احتمالاً مبتنی بر اشتباه در استنساخ، تاریخ آن ۱٤٤ق آمده است (همان‌اثر، ص۹٥، ۱۰٤–۱۰٥). مجموعۀ این روایات با سند احمد بن عامر در پایان دورۀ حله و در تمام عصر صفوی در بسیاری از منابع راه یافت. حر عاملی در *وسائل الشیعة* چنان که خودش هم می‌گوید منبع اصلی‌اش از *صحیفة الرضا*علیه‌السلام متونِ آمده در آثار طبرسی است (حرعـــــاملی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص۳٦۲، ج٥، ص۸٦،٤۸۷، ج٦، ص٤۳۲، ج۹، ص۳۷۰، ج۱۰، ص٤۱۲، ج۱۱، ص۳٦۰، ج۱۲، ص۱٥۳، ۲۷۳، ۲۸۸، ج۱٤، ص٤۲٤، ج۱٦، ص۲۹٥،۳۳۳). اما محمدباقر مجلسی در *بحار الانوار* به صورت روایات منقطع و به فراخور موضوع روایات *صحیفه الرضا*علیه‌السلام را با تصریح به همین نام صحیفه الرضاعلیه‌السلام از احمد بن عامر از امام‌علیه‌السلام‌علیه‌السلام اورده است (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج۳۷، ص۳۳۳؛ ج٤۳، ص۲٦–۲۷و بسیاری جاهای دیگر). این متن تحت عنوان تاریخی خود *صحیفه الرضا*علیه‌السلام توسط مؤسسه امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه انتشار یافته است. افزون بر این با توجه به اعتبار این متن نزد عالمان زیدی، متن کامل آن در پایان مجموعه *مسند زید بن علی* به چاپ رسیده است (*مسند زید بن علی*، ص٤۳۷–٥۰٤).

این مجموعه دربردارنده دسته‌ای از روایات امام رضاعلیه‌السلام از پدران

بزرگوار خود تا حضرت رسول اکرم(ص) است که در موضـوعات گونـاگونی تبیین شده است. اصلیترین موضوعات این روایات عبارتند از مباحث مربوط به حقانیت شیعه و اهل بیت(ع) و سخن از جایگـاه ایشـان و احـادیثی پیرامـون معصـومان(ع). یـادکرد روایـاتی از حضـرت علـی(ع) و حضـرت فاطمـه (س)، حسنین(ع). برخی موضوعات فقهی مسائلی اجتماعی مانند صلهٔ رحم و حقـوق افراد در جامعه نسبت به یکدیگر. برخی روایات مربوط به پزشکی مبتنی بر دیـن نیز در این مجموعه مشاهده میشود. *صحیفه الرضا*(ع) مشتمل بر بیش از دویسـت روایت است که با اندک اختلافی در دو متن چاپ شده قرار دارند.

متن دوم از مسانید امـام(ع)، روایـت داوود بـن سـلیمان غـازی از امـام رضا(ع) است که منابع کتاب‌شناسی آن در بالا بیان شد. مـتن ایـن مجموعـه روایات به شکل متنی یک‌دست از قدمت چندانی برخوردار نیست. واقعیـت این است که روایاتی از داوود بن سلیمان از امام(ع) در طی قـرون در منـابع فریقین آمده است. به نظر میرسد با توجـه بـه جایگـاهی کـه روایـات امـام رضا(ع) نزد زیدیه داشته و نمونه آن در سـخن از *صـحیفه الرضـای* روایـت احمد بن عامر آمد، قدیم‌ترین اهتمام به بیان روایـات داوود بـن سـلیمان از امام را در منابع ایشان باید جست. ابن عقده (وفات ۳۳۳ق) به عنـوان عـالم زیدی جارودی در کتاب خود (ابن عقده، *فضائل امیرالمؤمنین*، ص ۱۷–۱۸) روایاتی از داوود بن سلیمان از امام را آورده اسـت. نـزد امامیـه ابـن بابویـه (وفات ۳۸۱ق) بسیاری از روایـات او را در آثـار مختلـف و البتـه در *عیـون اخبار الرضا*(ع) یاد کرده است (ابن بابویـه، ۱۴۰۴ق/الـف، ج۱، ص۱۳۷). در همین سده شـیخ مفیـد (وفـات ۴۱۳ق) در *الامـالی* روایـات داوود را آورده است. مقام والای امام رضا(ع) نزد گروه‌های مختلف فکری و مذهبی اسباب آن را فراهم اورده تا مخصوصاً در منابع اهل سنت سخنان فراوانی از ایشـان به روایت صحابه آن حضرت مطرح شود. بی‌شک یکی از ایـن روات، داوود بن سلیمان است که روایات او از سده ۵ق به بعد در منابع آنها به وفور آمده است. ابونعیم اصـفهانی (وفـات ۴۳۰ق) در *ذکـر اخبـار اصـبهان* روایتـی از

امـامعليه السلام بـا سـند داوود را آورده اسـت (ابـونعیم اصـفهانی، ۱۹۳٤م، ج۲، ص۳۰۰). در سده ٥ق کراجکی (وفات ٤٤٩ق) در *کنـز الفوائـد* (کراجکـی، ۱۳۲۲ق، ص٥١) و شیخ طوسی (وفات ٤٦٠ق) در *الامالی* (طوسی، ١٤١٣ق، ص٥٠)، مرشد بالله (وفات ٤٧٩ق) در *الامالی* (مرشدبالله، ١٤٠٣ق، ص٢٤) و حسکانی در *شواهد التنزیل* (حسکانی، ١٤١١ق، ج١، ص١٩٧) به روایات او توجه کرده‌اند. در سده ٦ق نجم‌الدین عمـر نسـفی (وفـات ٥٣٧ق) در *القنـد* (نسـفی، ۱۳۷۸ش، ص٤٢٠،٤٩٦) و ابـن عسـاکر (وفـات ٥٧١ق) در *تـاریخ مدینهٔ دمشق* برخی روایات داوود بن سـلیمان از امـامعليه السلام را آورده‌انـد (ابـن عسـاکر، ١٤١٥ق، ج١٣، ص٣٣٤، ج٢٧، ص٣٩٩، ج٤٣، ص١٨٣). در سـده ٧ق رافعی (وفات ٦٢٣ق) در *التدوین* (رافعی، ١٩٨٥م، ج٣، ص٣) به نسـخه داوود از امام تصریح کرده است. در همان سده ابن نجار (وفـات ٦٤٣ق) در *ذیل تاریخ بغداد* (ابن نجار، ١٤١٧ق، ج٤، ص١٣٥) و ابن طـاووس (وفـات ٦٦٤ق) در آثار مختلفی از جمله در *الیقین* (ابن طـاووس، ١٤١٣ق، ص٤٦٧) روایات گوناگونی از او را آورده است. در پایان همین سـده اربلـی (وفـات ٦٩٣ق) در *کشف الغمة* روایاتی از آنچه تحت عنوان *مسند الرضا*عليه السلام از داوود بن سلیمان می‌شناسیم یـاد کـرده اسـت (اربلـی، ١٤٠٥ق، ج٣، ص٦٢-٦٣). جوینی (وفات ٧٣٠ق) در *فرائد السـمطین* (جـوینی، ١٣٩٨ق، ج١، ص١٤٢، ج٢، ص٢٧٦،٣٠١) روایاتی از امام با روایـت داوود را آورده اسـت. در ایـن میان ذهبی (وفات ٧٤٨ق) در *میزان الاعتدال* (ذهبی، ١٣٨٢ق، ج٣، ص١٥٨) و ابن حجر (وفات ٨٥٢ق) در *لسان المیزان* به این امر تصریح دارد که داوود بن سلیمان نسخه‌ای از امام رضاعليه السلام داشته که آن را روایت می‌کرده است (ابن حجر، ١٣٢٩-١٣٣١ق، ج٤، ص٢٥٨).

آنچه یاد شد پیش از همه بیانگر دو مطلب است یکی این که به هر حال آنچه تحت عنوان نسخهٔ *مسند الرضای* داوود بن سلیمان می‌شناسیم در طول زمان دست‌کم روایات می‌شده و بدان استناد می‌شـده اسـت. و دیگـر اینکـه اگرچه نسخه او در دست بوده و روایت هم می‌شده، اما مشخصاً تـا پـس از

سده‌های میانی نشانی از آن در قالب یک مجموعه در دست نبوده است. اما همان‌گونه که در سخن از *صحیفه الرضا* علیه‌السلام بیان شد گویا ابراهیم بن محمد جوینی به نسخه‌ای از *صحیفه الرضا* علیه‌السلام دسترسی داشته که در *فرائد السمطین* از همان بهره برده است؛ وی ظاهراً از *مسند الرضا* علیه‌السلام روایت داوود بن سلیمان هم نسخه‌ای روایت می‌کرده که اصل آن با سلسله سندِ آمده در آغاز متن توسط محمد برکت در نشریه میراث حدیثی شیعه (جوینی، ۱۳۹۸ق، ص۶۲–۷۲) به چاپ رسیده است. محمدباقر مجلسی در *بحار الانوار* نسخهٔ آن را آورد و در متن *مسند الرضا* علیه‌السلام که محمدجواد حسینی جلالی آن را منتشر کرده این نسخه به همراه نسخه‌هایی دیگر که در طول تاریخ مورد استفاده و روایت قرار داشته اشاره نموده است (جلالی، ۱۴۱۸ق، ص۳۷–۴۱). متن این مسانید هم مانند نمونه یادشده در بالا دربارهٔ *صحیفه الرضا* علیه‌السلام بیش و کم دارای همان مضامین است.

در ادامهٔ سخن از مسانید امام رضا علیه‌السلام باید به یاد داشت که همان‌گونه که در بالا اشاراتی شد برخی دیگر از یاران آن حضرت نیز دارای نسخه‌هایی از امام بوده‌اند که تک‌روایات آنها در منابع دیگر بازتاب یافته اما نسخه کاملی از آنها در اختیار نیست. از آن جمله می‌توان به روایت ابوالصلت هروی از امام علیه‌السلام یاد کرد (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق/الف، ج۲، ص۱۸۳؛ ابن ماجه، ۱۹۵۲–۱۹۵۳م، ج۱، ص۲۵–۲۶؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۳ق، ص۳۱)؛ روایت علی بن علی بن رزین از امام رضا علیه‌السلام که فرزند وی اسماعیل بن علی آن را رواج داده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص۲۲۷؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص۵۰؛ *دلائل الامامة*، ص۱۲۹)؛ *نسخهٔ الرضا* علیه‌السلام حسن بن علی بن فضال که ابن طاووس در *اقبال الاعمال* بخشی از آن را آورده (ابن طاووس، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۲۵–۲۷) و در نسخه انتشاریافته از *بشارة المصطفی* (عمادالدین طبری، ۱۴۱۲ق، ص۴۳۵–۴۳۷) هم مبتنی بر متن همین *اقبال الاعمال* منتشر شده است و آقابزرگ تهرانی در *الذریعة* (آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳م، ج ۲۴، ص۱۴۹) از آن یاد کرده است.

الرسالة الذهبیة یا طب الرضا(ع)

در حد مقدمه گفتنی است که تمامی امور این جهانی در منظر امام(ع) دایر مدار علم الاهی و زیرشاخه‌ای از امور دینی است؛ لذا بر همین مبنا، آنچه به دانش پزشکی در تمامی عرصه‌ها مربوط می‌شود هم بر همین مدار در چرخش است: موضوعاتی مانند مباحث بهداشت، سلامت، بیماری، داروها وجز آن. امانت الهی به انسان در هر دو قالب جسم و جان، پاس‌داشتنی است و بر انسان است که جسم خویش را نیز همچون روان، به مثابهٔ امانت خداوندی سالم بدارد. بر همین مبنای اعتقادی است که حتی در برخی روایات پزشکی، عمل نکردن به آموزه‌های دینی در موضوعات بهداشت شخصی مستوجب جهنم (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج۲، ص۱۷۲)، و صبر و تحمل بر دردِ قابل علاج مستوجب رحمت خداوندی دانسته شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص٤٦٥؛ ابن بسطام، ۱۳۸۵ق، ص٤؛ طبرسی، ۱۳۹۲ق، ص٣٦٢؛ حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج۲، ص٤٠٢، ٤٠٩). لذا امام(ع) بر آن است که در خلقت خداوندی، برای هر گروه از بیماری‌ها، گروهی از داروها و درمان‌ها قرار داده شده است (*الرسالة الذهبیة*، ص۱۰). بدین ترتیب امام رضا(ع) از بیماری‌های جسم و تأثیر شگرف آن بر روح فرد، به سان ثواب و عقابی به‌مراتب دشوارتر از ثواب و عقابی که پادشاهان بر رعایا عرضه می‌دارند، یاد کرده، شادی و حزن را برخاسته از همان عوارض بر جسم دانسته است (همان‌اثر، ۱۲–۱۳). با این اوصاف التفات خاص ایشان به آموزه‌های پزشکی عملاً برخاسته از دین‌مداری آن بزرگوار است. در این میان، بجز روایات برجای مانده از امام رضا(ع) در منابع مختلف که در زمینهٔ موضوعات پزشکی از سوی آن حضرت بیان شده، مبتنی بر روایات، نامه‌ای از آن حضرت به مأمون که در بردارندهٔ کلیاتی پیرامون پزشکی و حفظ الصحه است، مآخذ اصلی بررسی دانش پزشکی نزد امام هشتم شیعیان

است. این متن، ضمن پرداختن به مفاهیم و تعابیر مختلف دانشی، در بردارندهٔ مسائلی در طیف‌های مختلفی چون پیشگیری و درمان قابل بررسی است.

الرسالة الذهبیة یا طب الرضا(ع)، از پرشهرت‌ترین آثار منسوب به امام رضا(ع) در مباحث پزشکی است که بنا بر برخی از اسانید، در ۲۰۱ق به درخواست مأمون، خلیفهٔ وقت، و توسط امام رضا(ع) نوشته شده است. بر پایهٔ حکایات برجای مانده پیرامون چگونگی آغاز تدوین این متن، در روایات است که در یکی از مجالس علمی که مأمون تشکیل داده بود، عالمانی در رشته‌های مختلف علمی از جمله پزشکی حاضر بودند؛ تا آن‌که بحث و سخن به سمت موضوعات پزشکی و سلامت بدن گرویده است؛ مأمون با دیدن سکوت امام رضا(ع)، نظر ایشان را جویا شد. امام رضا(ع) نیز در پاسخ چنین گفت: "من تو را اعلام دهم در آنچه التماس کردی از مجرباتِ من که به روزگار دراز و تجربت‌های بسیار، صحت آن معلوم کرده‌ام و آنچه از آباء و سلف خویش به وصایا یافته‌ام" ("رسالة ذهبیه"، ۱۳٦۲ش، ص۱۰۱). آن حضرت اعلام آمادگی نمود که به آنچه از طریق تجربه و مطالعه دربارهٔ خوراکی‌ها و نوشیدنی‌های مناسب و نیز دربارهٔ داروها، حجامت، فصد، حمام و غیره که بهداشت و سلامت جسم را تأمین می‌کند، در متنی کامل تألیف و تدوین نماید. پس از آن، به دلیل خروج مأمون از محل خلافت برای رسیدگی به برخی امور، تدوین این متن نیز به وقفه افتاد؛ لذا مأمون باری در نامه‌ای از امام درخواست کرد تا آن متن را تدوین نماید تا به دست او برسد. امام رضا(ع) به وعده‌ای که داده بود عمل کرد و طی نامه‌ای آنچه در این موارد را لازم می‌دانست، تحریر نمود. این خلاصهٔ مطالب از چگونگی تدوین رساله در دیباچهٔ خودِ رساله درج گردیده و با سلسلهٔ اسانیدی به روایت محمد بن حسن بن جمهور به دست ما رسیده است.

پیش از یافت شدن متن این رساله و ورود آن به منابع شیعی، نویسندگان منابع کتابشناسی و رجالی، ذیل نام محمد بن حسن بن جمهور

که غالباً متصف به ضعف و عدم وثاقت است، اثری از او تحت عنوان *الرسالة الذهبية* یا *الرسالة المذهبة* یاد کرده‌اند (طوسی، ١٤١٧ق، ص٢٢٣؛ ابن شهرآشوب، ١٣٧٦ق، ص١٣٩)؛ بدین ترتیب قدیم‌ترین زمان یادشده از این اثر سدهٔ ٥ق است. حال آن‌که ابن بسطام، شاگرد امام(ع) که در اواخر سدهٔ ٤ق، متأثر از آموزه‌های پزشکی امام رضا(ع) دست به تألیف طب الائمهٔ می‌زند، اگرچه از روایات پزشکی حضرت بسیار سود برده، اما سخنی از رسالهٔ پزشکی امام به مأمون نگفته، و از رساله‌ای تحت عنوان *الرسالة الذهبية* هم یادی نکرده است. مقایسهٔ روایات او از امام نیز با متن *الرسالة الذهبية* هیچ همخوانی و یکسانی ندارد.

یک سده بعد ابوالرضا فضل‌الله بن علی راوندی (د ٥٧٠ق) در ٥٤٨ق در اثری تحت عنوان *ترجمة العلوی للطب الرضوی*، شرحی بر *الرسالة الذهبية* می‌نگارد (درخشان، ١٣٦٢ش، ص٩٠) که البته نشانی از آن در دست نیست. در سدهٔ بعد، عالمی از شهر سلماس آذربایجان، به نام ابوعلی حسن بن ابراهیم سلماسی، ترجمه‌ای از متن رساله به زبان فارسی تهیه کرده که نسخهٔ آن موجود است و توسط مهدی درخشان در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران انتشار یافته است. سپس در کمتر از یک سده بعد از آن، نسخه‌ای از اصل *الرسالة الذهبية* مربوط به اوایل سدهٔ ٨ق به خط عبدالرحمان بن عبدالله کرخی در ٧١٥ق استنساخ شده که در کتابخانهٔ آیت‌الله حکیم در نجف اشرف نگهداری می‌گردد (شکوری، ١٣٨٩ش، ص٣٠٥). برخی ترجمه‌های دیگر از این رساله به زبان فارسی در سدهٔ ١١ق به بعد صورت گرفته است که *ترجمهٔ الذهبية* از فیض‌الله عصارهٔ تستری (وفات ١٠٧٨ یا ١٠٨٨ق) که آقابزرگ بدان اشاره کرده، از آن جمله است (آقابزرگ تهرانی، ١٩٨٣م، ج٤، ص١٠٣).

چیزی حدود ٣قرن پس از آن، از این اثر نشانی در دست نبود تا آن‌که نسخه‌ای از متن آن توسط علامه مجلسی در ضمن مجلد ٥٩ از *بحار الانوار* (١٤٠٣ق، ص ٣٠٧–٣٥٦) درج گردید. ترجمهٔ فارسی سدهٔ ٧ق و نسخهٔ

ضمیمهٔ *بحار الانوار* مربوط به سدهٔ ۱۲ق تا حد بسیار زیادی یکسان و دارای همخوانی کلی هستند؛ اما در دیباچه که اسانید متن هم در آن گنجانده شده، وجود نام ابوعبدالله محمد بن وهنان بصری در نسخهٔ فارسی دیده می‌شود که در نسخهٔ مجلسی نیست. اگر بپذیریم که وهنان، تصحیف وهبان است در آن صورت، وی ابوعبدالله محمد بن وهبان دیبلی بصری از روات ثقه امامی خواهد بود. بجز این موارد تدوین‌های مختلفی در قالب شرح و ترجمه از این رساله به‌ویژه از سدهٔ ۱۱ق به بعد صورت گرفته است که بخش از آنها را آقابزرگ در *الذریعة* آورده است. به رغم آن‌که اعتبار سندیت این متن و صحت انتساب آن به امام رضا(علیه‌السلام) همیشه مورد نقد بوده، برخی اشتهار آن را نشانه‌ای برای اطمینانی ضمنی از اعتبار آن دانسته‌اند. در برخی نسخه‌ها اسانید این اثر به محمد بن حسن بن جمهور عمی بصری، از اصحاب امام رضا(علیه‌السلام)؛ و در برخی دیگر به ابومحمد حسن بن محمد نوفلی، که پدر وی از یاران خاص امام رضا(علیه‌السلام) بوده است، می‌رسد (برای اسانید نگاه کنید به: شکوری، ۱۳۸۹ش، ص۳۱۳).

آن‌گونه که در بالا آمد بنا بر روایت، در پاسخ به درخواست مکتوب مأمون از امام رضا(علیه‌السلام)، متنی توسط آن جناب پیرامون موضوعات بهداشت و سلامت فردی به رشتهٔ تحریر در می‌آید. در روایات است که چون نامهٔ امام به دست مأمون رسید چنان او را تحت تأثیر قرار داد که فرمان داد متن آن را به طلا بنگارند و به همین سبب به *الرسالة الذهبية* شهرت یافت. این رساله که به *طب الرضا*(علیه‌السلام) نیز شهرت دارد، مشتمل بر رشته‌هایی از دانش پزشکی از جمله در زمینهٔ بهداشت، حفظ الصحه، بیماری‌ها، داروهای گیاهی، تغذیه، و جز آن است. محتوای سهل و ممتنع متن رساله سبب گشته تا مباحثی در زمینه‌های مختلف بهداشت فردی، خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها، گیاهان دارویی، حجامت، و مواردی این‌چنین نزد پژوهشگران توجه‌برانگیز باشد. متن رساله به صورت مجموعه‌ای یک‌پارچه و بدون تبویب تدوین شده است. وجود لایه‌ای میانی در متن که به قسمت تدبیر در ساخت شربتی مجرب برای

سلامت و آرامش مربوط می‌شود، اساساً تا حد زیادی خارج از شاکلهٔ کلی رساله به شمار می‌رود؛ اگرچه در بخش‌های مختلف از رساله، به استفاده از این شربت مجرب توصیه شده و عملاً بدان ارجاع گشته است. متن با ارجاع همهٔ امور به پروردگار آغاز می‌شود و با مبانی اولیهٔ بهداشت، وصفی تمثیلی از انسان در مقابل مخاطب قرار می‌گیرد. خوب‌ها و بدها در خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها، پاکیزگی و جایگاه استحمام در بهداشت فردی، بررسی طبایع آدمی، توضیحاتی مفصل دربارهٔ حجامت و فصد، مباحثی در بهداشت زناشویی و در نهایت بازگشت به سخن نخست دربارهٔ ارجاع همهٔ امور به پروردگار، تبیینی کلی از متن *الرسالة الذهبیة* به شمار می‌رود. فارغ از مباحث پزشکی در منظر پیشگیری و درمان و غیره، آنچه در طی متن بسیار شگفت می‌نماید، تمثیل‌ها و برخی تصویرسازی‌ها است. تشبیه انسان به یک سرزمین ومملکت که هر کدام از اندام‌ها در آن، به سان پادشاه و وزیر و مسئولانی مختلف، جایگاه و رتبه‌ای را صاحب و به کاری مشغول‌اند، به بهترین شیوه تدوین شده است.

فقه الرضا(ع)

مدونه‌ای فقهی است که در آن روایات با حذف اسانید با یکدیگر تلفیق شده تا برسازنده متنی فقهی باشد. فارغ از مبحث قابل تأمل انتساب *فقه الرضا(ع)* به امام رضا(ع) گفتنی است که در تاریخ تألیف مدونه‌های فقهی مستخرج از احادیث در محافل شیعه، چنین گونه‌ای (ژانری) از تدوین دارای سابقه بوده و نمونهٔ آثاری از ابن بابویه همچون *المقنع* و *الهدایة* از همین دست است. به همین دلیل دور از ذهن نیست اگر این ژانر از تألیف را به شخص ابن بابویه منتسب بداریم. پس از وی البته شیخ مفید در *المقنعة* همین روش را در پیش گرفت و شاید آخرین نمونه از این دست آثار را بتوان به نوعی در *النهایة* شیخ طوسی سراغ گرفت. در این سبک که پایه‌گذار آن را باید شیخ صدوق ابن بابویه دانست، تدوین کننده یا مؤلف با حذف اسانید و تکیه کامل بر متن

احادیث به شاکله‌بندی مباحث فقهی می‌پردازد. *فقه الرضا* (ع) هم بر همین سبک استوار است و با ابتنا بر این که برای چنین سبکی دوره‌ای مشخص یعنی سده‌های ٤ و ٥ق قابل تحدید است به نظر می‌رسد از منظر زمانی باید متن آن را مربوط به همین دوره زمانی در نظر اورد. فقه الرضا (ع) از منظر محتوا چنان که از نامش هم برمی‌آید در موضوعات فقهی از بحث طهارت تا دیات است که دست‌کم متنِ در اختیار، به شکلی کاملاً تبویب‌شده و منفک به مسائل فقهی التفات نموده است. با رویکردی کلی باید گفت متن احادیث یادشده در *فقه الرضا* (ع) در منابع متقدم و امهات شیعی قابل دست‌یابی است و در متن انتشاریافته و مصحَّح، این کار صورت گرفته و منبع موضوعات در پاورقی شناسانده شده است. در یک تقسیم‌بندی کلی فقه الرضا (ع) را میتوان دربردارنده دو شیوهٔ بیان استنباطی و محدثانه دانست که به سبب استفاده از شیوه محدثانه عملا از سبک اصلی گونهٔ (ژانر) *المقنع* دور گشته است.

در متن *فقه الرضا* (ع) برخی مباحث توجه برانگیز و پرسش‌ساز گشته که بیش و پیش از همه از اعتبار انتساب آن به معصوم می‌کاهد. از این دست مباحث می‌توان به تعبیری اشاره کرد که در فقه شیعه بی‌بدیل و در میان صوفیه دارای نمونهٔ دارای اشتهار است. تبین این خبر که "واجعل واحداً من الائمه نصب عینیک" (*فقه الرضا*، ١٤٠٦ق، ص ١٠٥) در هنگام ذکر در نماز شبهات فراوانی را برانگیخته و مجلسی را نیز به شگفتی آورده است (مجلسی، ١٤٠٣ق، ج٨٤، ص٢١٧؛ همچنین رجوع شود به نوری، ١٤٠٨ق، ج٤، ص١٣٢؛ قرشی، ١٣٧٢ق، ج١، ص٣٧١).

واقعیت این است که به رغم گونه و ژانر تدوین فقه الرضا (ع) که نشان از متنی متقدم دارد، قرارگیری آن در میان آثار امامی به عصر صفوی باز می‌گردد. اگر نسخه‌ای ترجمه‌شده از آنچه را که به فقه الرضا (ع) اشتهار دارد و در کتابخانه سالار جنگ موجود است، در نظر نیاوریم؛ قدیم‌ترین سخن، از آنِ محمدتقی مجلسی است. ملامحمدتقی مجلسی در شرح خود بر *من لایَحضر* به نام *لوامع صاحبقرانی*، ضمن بیان مباحثی، به فقه رضوی استناد

کرده و در حال با گریز به متنی که آن را "فقه رضوی" نام بـرده، اطلاعـاتی پیرامون این کتاب مطرح کرده است. مجموعی از آن اطلاعات را بـه نـوعی مجلسی دوم هم بیان داشته است. ملامحمـدتقی مجلسـی (وفـات ۱۰۷۰ق) می‌نویسد که "این کتاب در قم ظاهر شد و نزد ما هست و ثقهٔ عدل، قاضـی میرحسین طاب ثراه قریب به ده سال قبـل از ایـن از روی آن کتـاب نوشـته بود". وی ادامه می‌دهد که "چند جا خط حضرت امام رضا صلوات الله علیه آنجا بود" ... و در جای دیگر گوید که "دو شیخ فاضل صالح ثقه گفتند کـه این نسخه را از قم به مکه آوردنـد و چـون نسـخه قـدیمی بـود و خطـوط اجازات علما بر آن بود ... قاضـی میرحسـین طـاب ثـراه از روی نسـخه آن نوشته بـود و بـه ایـن شـهر آمـد و بنـده از آن نسـخه، نسـخه برداشـتم..." (مجلسی، ۱۳۳۱ق، ج۱، ص۱۸۷) ملامحمدتقی در جایی دیگر که بـه برخـی احکام شاذ که در آن کتاب آمده با دیده شک می‌نگرد، اگرچه در نهایـت بـه اعتبار صدور از امام، آن را مطلقاً مورد استناد دانسته اسـت (همـان‌اثـر، ج٤، ص۱۹۷) چه حتی چنانکه آمد او بیان داشته است کـه قسـمت‌هـایی از ایـن کتاب فقه رضوی به خط مبارک خود امام رضاعلیه السلام بوده است.

همین مطالب را علامه مجلسی (وفات ۱۱۱۰ق) هم گفته و گوید نسخه را از میرحسین که از مکـه آمـده گرفتـه، استنسـاخ کـرده و سـپس پـدرش ملامحمدتقی از نسخهٔ او نسخه‌برداری کرده اسـت (*مجلسـی*، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص۱۱). پس از مجلسی، سید نعمت‌الله جزایـری (وفـات ۱۱۱۲ق) بـه ورود کتاب فقه رضوی از سرزمین هند و وجـود آن در کتابخانـهٔ مجلسـی اشـاره کرده است. افندی (وفات ۱۱۳۰ق) به کتاب *فقه الرضا*علیه السلام کـه نسـخهٔ آن بـه خط امام رضاعلیه السلام در سال ۲۰۰ق نوشته شده و نسخه‌ای از آن نـزد سـیدعلی خان مدنی (وفات ۱۱۳۰ق) بوده، تصریح کـرده اسـت (*مسـتدرک الوسـائل*، ج۳، ص۳٤۰)؛ و بحرالعلوم (وفات ۱۲۱۲ق) از نسخهٔ آن در کتابخانهٔ آسـتان قدس رضوی خبر داده است. مبتنی بر این خبر، بر روی نسخه تأکید شده که اصل آن به خط کوفی بوده و میرزامحمد نامی آن را به عربـی زمانـه تبـدیل

کرده است. ملامهدی نراقی (وفات ۱۲۰۹ق) هم از نسخه‌ای از آن در آستان قدس یاد کرده و سیدحسن صدر نسخه‌ای از آن را که سیدعلی خان مدنی بر آن حواشی دارد و سید حسن صدر، خودش آن را دیده، ذکری کرده است (استادی، ۱۳۸۰ش، ص۱٥٦). از مجموع آنچه یاد شد افزون بر این که از هند و نام سیدعلی خان یادی شده، مشخص است که با تصریح به کوفی بودنِ خط اصلی نسخه، تلاشی وجود داشته بر تبیین قدمت اثر. به هر حال این کتاب که اصلاً در منابع اولیه به فقه رضوی نامبردار است و افندی آن را فقه الرضاﷺ خوانده، ظاهراً نامی مشخص نداشته و این نام، مبتنی بر موضوع بر آن نهاده شده است.

به یک‌باره یافت‌شدن این کتاب و وجود برخی ابهامات در آن، بسیاری کسان را در صحت انتساب آن به امام رضاﷺ مورد شک جدی قرار داد. انبوهی آثار در دفاع از اصالت یا عدم اصالت آن تدوین شد و افزون بر آن که بخشی از این آثار در کتابخانه‌های مختلف نگهداری می‌شود، آقابزرگ تهرانی هم برخی از آنها را در *الذریعة* آورده است. حاجی نوری بحث مفصلی دراین باره انجام داده و در دو گروه موافقان و مخالفان انتساب اثر به امامﷺ را گرد آورده است. گروه اول قائلان به حجیت و اعتماد بر اثر هستند مانند مجلسی اول و دوم، وحید بهبهانی و برخی دیگر. گروه دوم یعنی قائلان به عدم اعتبار اثر، کسانی هستند مانند حرعاملی، خوانساری و برخی دیگر. در این میان هستند آرایی که *فقه الرضا*ﷺ را تألیف یکی از اصحاب آن حضرت یا تألیف یکی از فرزندان امامﷺ یا تنها از تألیفات یکی از راویان ایشان دانسته‌اند (برای نمونه آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳م، ج١٦، ص۲۹۲–۲۹۳). اما در میان آراء مختلف، تطابق متن فقه رضوی با متنی مدون بیشتر دارای اشتهار است؛ چه، کسان دیگری هم هستند که مبتنی بر متن اثر، پا را از انتساب آن به امام فراتر نهاده، در پی تعیین تطابق *فقه الرضا*ﷺ با یکی از آثار متقدم برآمده‌اند.

در واقع سبک و سیاق متقدم این اثر در کنار ناهخوانی‌های موجود در

آن و نیز برخی شباهت‌ها به بعضی آثار متقدم، بسیاری کسان را بر آن داشته تا با مشابه‌یابی *فقه الرضا* علیه السلام با دیگر آثار بپردازند. بر همین اساس نظریه‌های متفاوتی در پیرامون آن مطرح شد. گروهی از کسان آن را با اثر هنوزیافت‌نشدهٔ *الشرایع* علی بن موسی بن بابویه، دست‌کم به دلیل شباهت نام و نام پدر، یکی دانسته‌اند؛ علامه مجلسی و برخی دیگر با مقایسهٔ عبارات *فقه الرضا* علیه السلام با آنچه در برخی آثار ابن بابویه بدون سند آمده و مخصوصاً مقایسه با قسمت‌هایی در *من لا یحضر* که با عبارت "من رسالة ابی الی" آمده، آن را از آنِ وی دانسته‌اند (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص۱۱؛ همچنین بنگرید به مجلسیِ، ۱۳۳۱ق، ج۱، ص۱۸۷). اگرچه به دلیل در دست نداشتن اثر و اینکه تنها نقلیات آن را حر عاملی آورده، لذا نمی‌توان نفیاً یا اثباتاً آن را نقد نمود.

برخی دیگر همچون حرعاملی، با مد نظر قرار دادن شیوهٔ حدیثی بخشی از آن متن، که به صورت روایات مسند آمده، *فقه الرضا* علیه السلام را با نسخه‌ای که در همان زمان یافت شده، یعنی کتابی که تحت عنوان *النوادر* احمد بن عیسی/ حسین بن سعید می‌شناسیم، یکی دانسته‌اند. بدین ترتیب متونی ۳گانه در زمانی نسبتاً نزدیک به‌هم بخی آشفتگی‌ها را به وجود آورده است. سخن این است که بخش انتهایی *فقه الرضا* علیه السلام از یک سو؛ نسخهٔ در اختیارِ حرعاملی که آن را متعلق به احمد بن عیسی دانسته است؛ و نسخه‌ای که مجلسی دوم در اختیار داشته و آن را در شمار آثار حسین بن سعید آورده، هر سه، تقریباً هم‌زمان یافت شده‌اند. این امر حتی اسباب آن را فراهم آورده که مبتنی بر شیوهٔ تألیف این قسمتِ اخیر از *فقه الرضا* علیه السلام، برخی بخش اول و دوم را مجزای از یکدیگر دانسته و بخش دوم را تألیفی منفک از *فقه الرضا* علیه السلام بدانند. بی‌شک می‌توان در نظر آورد که محققان در بیان ادله سلبی و ایجابی آن نیز سخن‌ها گفته شده و تحقیقات مفصلی صورت گرفته داده‌اند. برای نمونه می‌توان از اثر محمدجواد شبیری در بررسی پیرامون *النوادر* احمد بن عیسی یاد کرد. برخی هم آن را با *التکلیف* شلمغانی یکی دانسته و به

مشابهت‌هایی میان آن دو التفات نموده‌اند؛ نظری که دست‌کم در یک دورهٔ زمانی از طرفدارانی برخوردار بود.

پیرامون بررسی متن *فقه الرضا* علیه‌السلام گفتنی است افزون بر آن‌که بسیاری کسان در ضمن آثار مختلف مطالب مفصلی نوشته‌اند، تک‌نگارهایی نیز منحصراً در رابطه با موضوع انتساب و رفع ابهام دربارهٔ مؤلف آن تدوین شده است. برخی از آنها به صورت نسخهٔ خطی موجود است؛ اگرچه برخی را هم آقابزرگ تهرانی آورده است. برای نمونه می‌توان از *الرد علی القول بحجیة فقه الرضا* علیه‌السلام از ابوالقاسم موسوی ریاضی و *المحجة المهدویة فی اثبات حجیة رسالة الرضویة* از سید مهدی بن علی بحرانی نام برد. *فصل القضا فی کشف عن حال فقه الرضا* علیه‌السلام از سیدحسن صدر همان‌اثری است که در آن *فقه الرضا* علیه‌السلام را با *التکلیف* شلمغانی یکی دانسته است؛ همچنین *رسالهٔ فی تحقیق حال کتاب فقه الرضا* علیه‌السلام از محمدهاشم بن زین‌الدین چهارسوقی که نخستین بار در ۱۳۱۷ق به صورت سنگی انتشار یافت و باری با ابتنا بر همان چاپ توسط مهدی هوشمند به صورت تصحیح‌شده منتشر شد (چهارسوقی، "رسالة فی تحقیق حال کتاب فقه الرضا علیه‌السلام"، ص۴٦٥-۵۱۰).

از *فقه الرضا* علیه‌السلام که گاه با نام *الفقه الرضویة* هم یاد می‌شود، نسخه‌های بسیاری در کتابخانه‌های مختلف موجود است. قدیم‌ترین نسخهٔ آن در واقع ترجمهٔ فارسی *فقه الرضا* علیه‌السلام کتابت‌شده در ۱۰۲۹ق به خط محمدمؤمن عرب بن حسن‌شیرازی موجود در کتابخانهٔ سالارجنگ موجود است (استادی، ۱۳۸۰ش، ص۱۵۹). نخستین بار این متن در انتهای کتاب *المقنعة* چاپ سنگی شد و این همان متنی است که در اختیار علامه مجلسی بوده است. پس از آن مؤسسهٔ آل‌البیت با مقدمه‌ای از جواد شهرستانی آن را در ۱۳٦٥ش در مشهد مقدس با عنوان *الفقه المنسوب بامام الرضا* علیه‌السلام منتشر ساخت.

محض الاسلام

محض الاسلام رساله‌ای مختصر در اصول دین و احکام فقهی است که ابـن بابویه در *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام آن را با ۳سند مختلف روایت کرده است یعنی علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری از فضل بن شاذان بـه روایـت عبدالواحـد محمد بن عبدوس نیشابروی؛ حمزة بن محمد که با واسـطهٔ قنبـر از پـدرش علی بن شاذان از فضل بن شاذان روایت کرده؛ و روایت جعفر بن نعیم بـن شاذان از عمویش ابوعبدالله محمد بن شاذان از فضل. البته خودِ ابـن بابویـه روایت نخست یعنی روایت عبدالواحد محمد بن عبدوس را صحیح دانسـته و آن را تأیید کرده است (ابـن بابویـه، ۱٤۰٤ق/الـف، ج ۲، ص ۱۲۱–۱۲۷). این متن را به‌طور کامل علامه مجلسی در *بحـار الانـوار* (مجلسـی، ۱٤۰۳ق، ج۱۰، ص۳۵۲–۳٦۰) از *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام نقل کرده است. در همان سـدهٔ ٤ق، ابن شعبهٔ حرانی در *تحف العقول* متن این نامـه را بـا همـان مضـامین، البته چنانکه شیوهٔ ابن شـعبه اسـت بـدون سـند، آورده اسـت (ابـن شـعبه، ۱٤۰٤ق، ص٤۱۵–٤۲۳). در وصف آن آمده است که مأمون، وزیـر خـویش، فضل بن سهل را نزد امام علیه‌السلام فرستاده و درخواست نموده تـا متنـی پیرامـون شرایع دین و حلال و حرام تدوین نماید و امـام نیـز متنـی کامـل را کـه بـا بسم الله الرحمان الرحیم آغاز گشته، برای فضل بن سهل املا کرده است.

بنا بر این روایات، مآمون عباسی از امـام رضـا علیه‌السلام درخواسـت کـرده تـا کلیاتی را پیرامون مباحثی در اصول دیـن و شـرایع اسـلام بـرای او تـدوین نماید. امام رضا علیه‌السلام نیز در قالب پاسخ و رفع مشکل، موضـوعاتی کلـی را در اصول اولیه دین و برخی مباحث فقهی، کلامی و اعتقادی نوشته‌اند. متن این نامه که به‌نظر می‌رسد تدوینی شتابان از برخی موضوعات نسبتاً بی‌ارتباط بـه یکدیگر است با بیان کلیاتی از صفات الهـی آغـاز شـده و خیلـی سـریع بـا چرخشی به سمت حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و دین اسلام به حقانیـت پیـامبر خاتم و دین او پرداخته است. مؤلف متن با تبیینی از قرآن کریم (به‌مثابهٔ ثقل

اول)، موضوع ولایت و وصایت را (به‌مثابهٔ ثقل دوم) بیان داشته و امامان بزرگوار را از حضرت علی علیه‌السلام تا حضرت حجت علیه‌السلام یاد نموده است. سپس با تغییر مسیر کلام، برخی اولیات فقهی از واجبات و غیره در مسائل طهارت و نماز و زکات و حج و نکاح را یاد و شمه‌ای از هرکدام را در حد کلی‌گویی آورده است. در ادامه، این متن به عقیده‌نامه‌ای بدل می‌گردد که مباحثی کلامی و اعتقادی از امامیه را مخصوصاً در مرزنهادن خود با معتزله و مرجئه بیان نموده است. برخی شعائر دینی و مذهبی در ادامه، البته با تفصیل، پایان‌دهندهٔ متن این نامه است.

تشتت موضوعات، از هم گسیختگی مباحث، و ناموزونی متن و مخصوصاً بیان برخی احکام فقهی ناهم‌خوان با مذهب، از قدر این متن کاسته است. تصریح به مسائلی مانند وجوب قنوت در همهٔ نمازهای ۵گانه، نسبت دادن گناه صغیره به پیامبران، و وجوب صلوات بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در همه جا، از جمله مباحث ناهماهنگ با مبانی اندیشهٔ امامی است که در این متن آمده و در نتیجه اسباب آن را فراهم می‌آورد که انتساب آن به امام معصوم علیه‌السلام با ابهام‌های جدی روبه‌رو گردد. به‌نظر می‌رسد می‌توان تصور کرد که این متن را عالمی از بزرگان شیعی در همان عصر که با موضوعات مبتلابه آن درگیر بوده، تدوین نموده است.

متن این نامه که برای نخستین بار در سدهٔ ٤ق توسط ابن بابویه و سپس توسط ابن شعبه حرانی آورده شده، عملاً در عصر صفوی، و توسط عالمان آن عصر مورد توجه جدی قرار گرفت. فیض کاشانی (وفات ۱۱۰۹ق) در تفسیر *الصافی* از مواد آمده در آن متن بهره برد (فیض کاشانی، ۱۳۷٤ش، ج۲، ص۱۷۸) و حرعاملی (وفات ۱۱۰٤ق) در انبوهی موارد به فتاوی آمده در متن "محض الاسلام" در *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام استناد کرد (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج۱، ص۳۹۵،٤٤۰، ج١٦، ص۱۲۹، ج۲۱، ص۹، ج۲٤، ص١١٦، ۱۳۲، ۲۰۱، ج۲۵، ص۳۳۰، ج۲۷، ص۱۹۰، ج۳۰، ص۲۳۵؛ همچنین *حر عاملی*، ١٤١٨ق، ج۱، ص۲۵۹، ٤٤٥ و بسیاری صفحات دیگر). در همان

زمان سیدهاشم بحرانی در *غایة المرام* (بحرانی، *غایة المرام*، ج۲، ص۱۱۸) بخشی از متن این نامه را به همراه سند روایت و منبع سخن برای استشهاد آورده است. یک سده بعد علامه مجلسی در *بحار الانوار* و نیز حویزی (وفات ۱۱۱۲ق) در *نورالثقلین* (حویزی، ۱٤۱٥ق، ج۱، ص۱۸۱، ۲۲٦، ۲٦٤، ۳۷۲، ٤٥۲) و میرزا محمد مشهدی (وفات ۱۱۲٥ق) در تفسیر *کنز الدقائق* (مشهدی، ۱٤۰۷ق، ج۱، ص٤٦۰، ٦۱٤، ج۲، ص٤۹٥،۱۷۲) از آن بهره بردند (برای موارد استفاده در سدهٔ ۱۳ق نگاه کنید به: میرزای قمی، ۱٤۱۷ق، ج۲، ص٥٤۰، ج۳، ص۷۱؛ صاحب جواهر، ۱۳۹٤ق، ج۱، ص۳۹۷، ج۳٦، ص۲٤٤). همچنین گاه بدون یادکردی از نام متن، تنها در حد استشهاد در منابع مختلف از جمله *کتاب الخمس* شیخ انصاری مورد استفاده قرار گرفته است (شیخ انصاری، ۱٤۱٥ق، ص ۲۲۸). این متن تحت عنوان *شرائع الدین*، *شرائع الاسلام* (صاحب جواهر، ۱۳۹٤ق، ج۷، ص٥۷؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳م، ج۱۳، ص٥۱)، *اصول الدین* (همان‌اثر، ج۲، ص۱۹۱) و *الاعتقادیة الرضویة* (کنتوری، ۱۳۳۰ق، ص٥۲) نیز در منابع آمده است. آقابزرگ تهرانی در *الذریعة* به ترجمه‌ای مطبوع از این اثر اشاره کرده است (آقابزرگ تهرانی، همان‌اثر، ج۲٦، ص۱۹٥).

بجز آثاری که یاد شد برخی آثار به امام(ع) منتسب گشته که در منابع متقدم و متأخر به آنها اشاره شده است. نجاشی مجموعه‌ای از مسائل حضرت را نام برده که در پاسخ ایشان به اصحاب بوده است. مسائل حسن بن طی بن زیاد وشاء (نجاشی، ۱٤۰۷ق، ص۳۹–٤۰)، سعد بن سعد بن احوص (همان‌اثر، ص ۱۷۹)، صباح بن نصر نهدی (همان‌اثر، ص ۲۰۲)، ابوجعفر محمد بن سنان زاهری (همان‌اثر، ص ۳۲۸)، و معاویهٔ بن سعید (همان‌اثر، ص ٤۱۰)؛ شیخ طوسی هم به گروهی از این مسائل اشاره کرده است (طوسی، ۱٤۱۷ق، ص۲۱۸،۱۳٦، ۲٦۹،۲۲٥). در میان مسائل مطرح‌شده و پاسخ‌های داده‌شده، مسائل محمد بن سنان زاهری دارای اهمیت و شهرت بسزایی است. مسائل محمد بن سنان که در منابع متنوعی به‌صورت پراکنده

برجای مانده، و مؤلفان به فراخور موضوع بدان اهتمام داشته‌اند، سؤالاتی غالباً در مباحث فقهی و پرسش از چرایی آنهاست. این‌گونه به‌نظر می‌رسد که ابن بابویه متن این مجموعه از پرسش و پاسخ‌ها را در اختیار داشته و در *علل الشرایع* به فراوانی از آن سود جسته است. در واقع در *علل الشرایع*، مؤلف هنگام بیان آراء امام رضا (علیه‌السلام) تنها به مسائل محمد بن سنان اکتفا نموده است (برای موارد استفاده بنگرید به: ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص۳۱۷، ۳۶۹، ۳۷۷۸، ٤٠٤، ٤٢٤، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨٣، ٤٩٣، ٤٩٤، ٥٠١، ٥٠٧، ٥٢٠، ٥٤٧، ٥٩٢). ابن بابویه از این روایات در آثار فقهی خود همچون *من لا یحضر* (ابن بابویه، ١٤٠٤ق/ب، ج۱، ص٧٦، ج۲، ص٧٣، ج۳، ص٥٦٥،٥٠٢)، و شیخ طوسی در *الاستبصار* (طوسی، ۱۳۷۵-١٣٧٦ق، ج٤، ص۱۵۳) و *تهذیب الاحکام* (طوسی، ۱۳۷۹ق، ج۹، ص۳۷۹) استفاده کرده‌اند. به همین منوال در سده‌های پسین نیز پاسخ‌های امام رضا (علیه‌السلام) به مسائل محمد بن سنان مورد رجوع بسیاری از عالمان و نویسندگان قرار گرفت (برای برخی نمونه‌ها بنگرید به: علامه حلی، ١٤١٢ق، ج۲، ص٢٦٢،١٦٠؛ شهید ثانی، "رسالة فی میراث الزوجة"، ص۲۷۵؛ سبزواری، ۱۳۷۳-١٣٧٤ق، ج۱(قسم۳)، ص٤٩٤، ٦٦٢؛ بحرانی، ۱۳۶۳ق، ج۱۳، ص۱۰، ج١٤، ص۱۱۲، ج۱۷، ص۳، ج۱۸، ص۲۸۷، قمی، ١٤١٧ق، ج٥، ص۲۷).

قطعات نامه‌هایی از حضرت رضا (علیه‌السلام) به افراد گوناگون را نیز در میان و لابه‌لای آثار متقدم می‌توان جست. به‌عنوان نمونه‌ای از این دست قطعه‌نامه‌ها رسال به بزنظی است که قطعاتی از آن را ابن بابویه در *امالی* خود آورده است (ابن بابویه، ١٤١٧ق، ص٦١، ١٠٤). رسالة امام به عبدالله بن جندب، متن دیگری است که به صورت کامل در *تفسیر* فرات کوفی آمده (فرات کوفی، ١٤١٠ق، ص١٠٣-١٠٤) و قطعات و تکه‌هایی از آن را صفار در *بصائر الدرجات* آورده است (صفار، ١٤٠٤ق، ص۱۹۳، ۲۸۷، به‌طور غیرصریح همان‌اثر، ص۳۰۸).

ابن بابویه در *عیون اخبار الرضا* (علیه‌السلام) (ابن بابویه، ١٤٠٤ق/الف، ج۱،

ص۲٤۰–۲٤۸) متنی کامل از روایت امـام رضـا(ع) از پـدران بزرگـوارش را آورده است. موضوع این متن هم‌کلامی حضرت علی(ع) با فردی شامی است که تحت عنوان "خبر الشامی و ماسأل عنه امیرالمؤمنین(ع)" آمده است. سند این روایت را ابن بابویـه ذکـر کـرده و عمـلاً بایـد آن را در عـداد روایـات ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن عامر طایی از پدرش از امام دانست. ابن بابویه همچنین این متن را در *علل الشرایع* نیز آورده اسـت (ابـن بابویـه، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص ۵۹۳–۵۹۸، اشاره به متن همچنین همان‌اثر، ج۲، ص۵۷۱) و علامـه مجلسی با بهره‌گیری از این دو اثر آن را در *بحـار الانـوار* نقـل کـرده اسـت (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج۱۰، ص۷۵–۸۳). حویزی هـم در تفسـیر *نـور الثقلـین* بخش کوتاهی از آن را یاد نموده است (حویزی، ۱٤۱۵ق، ج۱، ص٤۸).

بجز این، آقابزرگ تهرانی هم آثاری را به نام امام رضا(ع) آورده که از آن دست است *الفرائض الرضویة*. آقابزرگ این کتـاب در مبحـث ارث را متنـی متفاوت نسبت به *فقه الرضا*(ع) یاد کرده است. مولی محمدکاظم بـن حبیـب الله تبریزی نیز آن را برای سلطان محمدقطب شاه به فارسی ترجمه کرده کـه در ۱۰۳۳ کتابـت شـده اسـت (آقـابزرگ تهرانـی، ۱۹۸۳م، ج۱٦، ص۱٤۹). همچنین است کتابی تحت عنوان *دعاء برکة السباع* (همان‌اثر، ج۸، ص۱۸۷).

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۹۸۳م)، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت: دار الاضواء.

۲. ابن جیر، علی (۱٤۱۸ق)، *نهج الا یمان*، به‌کوشش سیداحمد حسینی، مشهد.

۳. ابن عقده، *فضائل امیر المؤمنین* علیه‌السلام، به‌کوشش عبدالرزاق محمدحسین فیض‌الدین؛

٤. ابن بابویه، محمد (۱۳۸۵ق)، *علل الشرایع*، نجف؛ مکتبه حیدریه.

٥. همو (۱٤۰٤ق/ الف)، *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام بیروت: مؤسسۀ اعلمی للمطبوعات.

٦. همو (۱٤۰٤ق/ب)، *من لا یحضره الفقیه*، به‌کوشش علی اکبر غفاری، قم: مؤسسۀ النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.

۷. همو (۱٤۱۷ق)، *الامالی*، قم: موسسة بعثت.

۸. ابن بسطام، عبدالله و حسین (۱۳۸٥ق)، *طب الائمة*، نجف: مکتبة حیدریه.

۹. ابن حجر عسقلانی، احمد (۱۳۲۹-۱۳۳۱ق)، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن: مجلس دایرةالمعارف النظامیة الکائنة.

۱۰. ابن شعبه، حسن (۱٤۰٤ق)، *تحف العقول*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسۀ النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.

۱۱. ابن شهرآشوب، محمد (۱۳۷٦ق)، *مناقب آل ابی طالب*، نجف: مکتبه حیدریه.

۱۲. ابن طاووس، علی (۱٤۰٤ق)، *الاقبال بالاعمال الحسنة*، به کوشش جواد قیومی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۳. همو (۱٤۱۳ق)، *الیقین*، به‌کوشش انصاری، قم: مؤسسة دارالکتب.

۱٤. ابن عساکر، علی (۱٤۱٥ق)، *تاریخ مدینة دمشق*، به‌کوشش علی شیری، بیروت/ دمشق: دار الفکر.

۱٥. ابن ماجه، محمد (۱۹٥۲-۱۹٥۳م)، *السنن*، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: دار الفکر.

۱٦. ابن نجار، محمد (۱٤۱۷ق)، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش مصطفی عبدالقادر یحیی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۷. ابونعیم اصفهانی، احمد (۱۹۳٤م)، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ،

لیدن: بریل.
۱۸. اربلی، علی بن عیسی (۱٤۰٥ق/ ۱۹۸۵م)، *کشف الغمة*، بیروت: دار الاضواء.
۱۹. استادی، رضا، "تحقیقی پیرامون کتاب فقه الرضا(ع)"، *مشکوة*، شماره ۷۲و ۷۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۰ش؛
۲۰. بحرانی، سیدهاشم، *غایة المرام*، به کوشش سید علی عاشور، بی‌تا، بی‌جا.
۲۱. بحرانی، یوسف (۱۳٦۳ش)، *الحدائق الناضرة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۲۲. بیهقی، احمد (۱۳٥٥ق)، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن.
۲۳. جلالی، محمدجواد (۱٤۱۸ق)، مقدمه بر *مسند الرضا*(ع)، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۲٤. جوینی، ابراهیم (۱۳۹۸ق)، *فرائد السمطین*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت.
۲٥. چهارسوقی، محمدهاشم بن زین‌العابدین، "رسالة فی تحقیق حال کتاب فقه الرضا(ع)"، به‌کوشش مهدی هوشمند، میراث حدیث شیعه، دفتر هفتم.
۲٦. حر عاملی، محمد (۱۳۹۱ق)، *وسائل الشیعة*، به‌کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی و دیگران، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۲۷. حر عاملی، محمد (۱٤۱۸ق)، *الفصول المهمة فی اصول الائمة*، به‌کوشش محمد قائینی، قم: مؤسسهٔ معارف اسلامی امام رضا(ع).
۲۸. حسکانی، عبیدالله (۱٤۱۱ق)، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمد باقر محمودی، تهران: مجمع الاحیاء الثقافة.
۲۹. حویزی، عبدعلی (۱٤۱٥ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: موسسه اسماعیلیان.
۳۰. خطیب بغدادی، احمد (۱٤۰٥ق)، *الکفایة فی علم الروایة*، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت.
۳۱. همو (۱٤۱۳ق)، "مختصر النصیحة الی اهل الحدیث"، ضمن مجموعهٔ *رسائل فی علوم الحدیث*، به‌کوشش نصر ابوعطایا و مصطفی ابوسلیمان ندوی، بیروت.
۳۲. دارقطنی، علی (۱٤۰٤ق)، *سؤالات حمزة*، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض: مکتبة العارف.

۳۳. درخشان، مهدی (۱۳۶۳ش)، "رساله ذهبیه (در علم طب) منسوب به حضرت رضا ع"، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.*

۳٤. *دلائل الامامة* (١٤١٣ق)، منسوب به ابن رستم طبری، قم: موسسة البعثة.

۳۵. ذهبی، محمد (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره: دار المعرفة.

۳٦. رافعی، عبدالکریم (۱۹۸۵م)، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن.

۳۷. "رسالة ذهبیه"، منتسب به امام رضا ع، ترجمهٔ کهن ابوعلی حسن بن ابراهیم سلمانی، ضمن مقالهٔ "رسالة ذهبیه در علم طب" (نکاه کنید به درخشان، مهدی درهمین مآخذ).

۳۸. *الرسالة الذهبیة*، منتسب به امام رضا ع.

۳۹. سبزواری، محمدباقر (۱۳۷۳-۱۳۷٤ق)، *ذخیرة المعاد*، تهران: چاپ سنگی.

٤۰. شبیری، محمدجواد (۱۳۷٦ش)، "نوادر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید؟"، *آینهٔ پژوهش*، مهر و آبان، شماره ٤٦؛

٤۱. شکوری، جواد (۱۳۸۹ش)، "نقد سندی رسالة ذهبیة"، *طب الرضا، مقالات اولین همایش علمی پژوهشی*، مشهد.

٤۲. شهید ثانی، "رسالة فی میراث الزوجة" ضمن مجموعه *رسائل الشهید الثانی*، چاپ سنگی قم، مکتبه بصیرتی؛

٤۳. شیخ انصاری، مرتضی (١٤١٥ق)، *کتاب الخمس*، قم: کنگره جهانی شیخ انصاری.

٤٤. شیخ مفید، محمد (١٤١٤ق)، *الامالی*، به کوشش حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، بیروت: دار المفید.

٤۵. صاحب جواهر، محمد حسن (۱۳٦۵ش)، *جواهر الکلام*، به کوشش محمود قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامی.

٤٦. *صحیفة الرضا* ع (۱۰۸ق)، منسوب به امام رضا ع، قم: انتشارات مؤسسهٔ امام مهدی عج.

٤۷. صفار، محمد (١٤٠٤ق)، *بصائر الدرجات*، تهران: منشورات اعلمی.

٤۸. طبرسی، حسن (۱۳۹۲ق)، *مکارم الاخلاق*، بیروت: منشورات الشریف الرضی

٤۹. طبرسی، فضل (١٤١٧ق)، *اعلام الوری*، قم: مؤسسه آل البیت ع.

۵۰. طوسی، محمد (۱۳٦۳ش)، *الاستبصار*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۵۱. همو (۱۳٦٤ش)، *تهذیب الاحکام*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۵۲. همو (۱٤۱۳ق)، *الامالی*، قم: دارالثقافة لطباعة و النشر.
۵۳. همو (۱٤۱۷ق)، *الفهرست*، به‌کوشش جواد قیومی، قم: موسسه النش الاسلامی.
۵٤. علامه حلی، حسن (۱٤۱۲ق)، *منتهی المطلب*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامی.
۵۵. عمادالدین طبری، محمد (۱٤۱۲ق)، *بشارة المصطفی*، به‌کوشش جواد قیومی، قم: موسسهٔ النشر الاسلامی.
۵٦. فرات کوفی (۱٤۱۰ق)، *التفسیر*، تهران: انتشارات وزارت ارشاد
۵۷. *فقه الرضا* (ع) منسوب به امام رضا (ع) (۱٤۰٦ق)، مشهد-قم: کنگره جهانی امام رضا(ع).
۵۸. فیض کاشانی (۱۳۷٤ش)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه صدر.
۵۹. قاضی قضاعی، محمد (۱٤۰۷ق)، *مسند الشهاب*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید السلفی، بیروت: موسسه الرسالة.
٦۰. قرشی، محمدباقر (۱۳۷۲ق)، *حیاة الامام الرضا* (ع)، قم: انتشارات سعید بن جبیر.
٦۱. قمی، ابوالقاسم (۱٤۱۷ق)، *غنائم الایام*، به کوشش عباس تبریزیان، مشهد: مکتب الاعلام الاسلامی.
٦۲. کراجکی، محمد بن علی (۱۳۲۲ق)، *کنزالفوائد*، تبریز چاپ سنگی.
٦۳. کنتوری، اعجاز حسین (۱۳۳۰ق)، *کشف الحجب و الاستار*، کلکته.
٦٤. مجلسی، محمد باقر (۱٤۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: موسسهٔ الوفا.
٦۵. مجلسی، محمدتقی (۱۳۳۱ق)، لوامع صاحبقرانی، چاپ سنگی، تهران.
٦٦. محمد برکت، مقدمه بر *مسند الرضا* (ع) به روایت جوینی، میراث حدیث شیعه،
٦۷. مرشد بالله، یحیی (۱٤۰۳ق)، *الامالی*، بیروت.
٦۸. *مسند الامام الرضا* (ع) (۱٤۰٦ق)، به کوشش عزیزالله عطاردی، مشهد.
٦۹. *مسند الرضا* (ع) (۱٤۱۸ق)، به روایت داوود بن سلیمان غازی، به کوشش محمدجواد حسینی جلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۷۰. *مسند الرضا* علیه‌السلام، به روایت ابراهیم بن محمد جوینی، به کوشش محمد برکت، میراث حدیث شیعه،
۷۱. مشهدی، میرزا مهدی (۱٤۰۷ق)، *کنز الدقائق*، قم: موسسة النشر الاسلامی.
۷۲. نجاشی، احمد (۱٤۰۷ق)، *الرجال*، به‌کوشش موسی شبیری زنجانی، قم: موسسة النشر الاسلامی.
۷۳. نسفی، عمر (۱۳۷۸ش)، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، به کوشش یوسف الهادی، تهران.
۷٤. نوری، حسین (۱٤۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، بیروت: مؤسسة آل البیت.

۲۵

گزارش تاریخی- گونه‌شناختی از آثار دوره‌های متأخر پیرامون امام رضاؑ

فرامرز حاج منوچهری

گوناگونی ابعاد شخصیت امام علی بن موسی‌الرضا ؑ، هشتمین امام شیعیان، و رفعت جایگاه هر کدام از این ساحات، جنبه‌های متفاوت اما همگونی از شخصیت آن امام همام را برنموده است. در واقع لایه‌های متفاوتی از علم و دانش، و رفتارهای شخصی و اجتماعی امام را می‌توان در سطوح مختلف شخصیتی ایشان برشمرد. مباحثی مانند دانش‌های گوناگون به‌ویژه توانایی‌های شگرف ایشان در دانش پزشکی، و مسائل مربوط به ولایت‌عهدی ایشان، و حضور حضرت در ایران، همچنین مواردی دیگر مانند شهادت ایشان به سمی مهلک، آنچه به زیارتگاه و مرقد مطهر حضرت رضا ؑ و این دست موضوعات مربوط می‌شود، هر کدام به تنهایی می‌توانسته انگیزه‌ای برای توجه خاص نویسندگان به زندگانی حضرت باشد. در واقع پهنهٔ ابعاد شخصیت امام رضاؑ در طول تاریخ توجه نویسندگان را به خود جلب نموده و اسباب تألیف آثاری در این زمینه‌ها گشته است. اما آنچه تحت عنوان تألیف پیرامون حضرت رضا ؑ بیان می‌شود، تا حدی با آنچه که در آغاز در تصور می‌آید متفاوت است. واقعیت این است که بر

خلاف انتظار، تا حدود اواخر سده‌های میانی تقریباً جز تک نمونـه هـایی از برخی آثار پراکنده کمتـر تـألیفی در بـارۀ ایشـان مشـاهده مـی‌شـود. سـخن اینجاست که اگر برخی آثار یاد شده توسط نجاشـی و شـیخ طوسـی را بـه کناری نهیم، تألیف آثار پیرامون امام رضا علیه‌السلام را می‌بایست در ضـمن آثـاری کلی که دربارۀ امامان و معصومان علیهم‌السلام نوشته شده است، پی گرفت. گونـه‌ای از تألیف‌ها مانند ژانر *دلایل الامامة‌*ها، *الاحتجاج*‌هـا، زنـدگی‌نامـۀ امامـان علیهم‌السلام/ معصومان علیهم‌السلام، و این دست آثار که آنها را آثار مجموع می‌دانیم.

واقعیت این است که گونه‌ای از تألیفات در بردارندۀ نگاهی عمـومی بـه ۱۲ امام و/یا ۱٤ معصوم هستند که در آنها بـه ترتیـب موضـوعات مختلـف زندگی این بزرگواران مورد توجه واقـع شـده اسـت. در ایـن گونـه از آثـار به‌طور طبیعی ذکر امام رضا علیه‌السلام به چشم مـی‌خـورد. ایـن دسـت آثـار انـدک نیستند و تنها به‌عنوان اشاره و برای نمونه می‌توان به *مناقب آل ابی‌طالب* ابن شهرآشوب اشاره کرد که مؤلف در آن با ذکر مناقب پیـامبر اسـلام صلی‌الله‌علیه‌وآله آغـاز کرده و با یادکرد ائمه ادامه داده است و بخشی از آن به مناقب امـام رضـا علیه‌السلام ارتباط دارد (ابـن شهرآشـوب، ۱۳۷٦ش، ج۳، ص٤٤۳–٤۸٥). نمونـه دیگـر *تواریخ موالید الائمة و وفیاتهم* از ابن خشاب است که همان‌گونه که از نامش بر می‌آید به شرح حال و ولادت و وفات امامـان پرداختـه و قسـمتی را بـه شرحی از حضرت رضا اختصاص داده است (ابن خشاب، ١٤٠٦ق، ص۳۰–۳۷). همچنین است *کشف الغمة* اربلی که مؤلف ضـمن یـادکرد هرکـدام از امامان عظیم‌الشأن به شرح احـوال ایشـان پرداختـه اسـت (اربلـی، ١٤٠٥ق، سراسر اثر). بحرانی در *عوالم العلوم* با همین شیوه و به صورت تفکیکی بـه شرح احوال و بیان آراء و روایات و سوانح زندگی معصـومین علیهم‌السلام پرداختـه است (بحرانی، ١٤٠٧ق، سراسر اثر). در مجلد مربوط به امام رضا علیه‌السلام، با بهره گیری از آثار کهن به تقویم آراء و نظرات آن بزرگوار همت گماشـته اسـت. در یک جمع‌بندی از موضوعات و نمونه‌های بیان شده، به هر روی پذیرفتنی است که آثار تألیف‌شدۀ تفکیکی دربارۀ امام رضا علیه‌السلام چندان پرشـمار نیسـت؛

همچنین کم شمارتر آثاری است که قدری هم سابقه و قدمت داشته باشد. اندک موارد قابل ذکر مواردی است همچون کتابی تحت عنوان *مجالس الرضا مع اهل الادیان* که منسوب به حسن بن محمد بن سهل نوفلی، و تبیینی از مناظرات امام ع با پیروان ادیان دیگر در مجلس مأمون است. در سدهٔ ٤ق ابن بابویه با رویکردی خاص به امام، *عیون اخبار الرضا* ع را گرد آورده است (ابن بابویه، ١٤٠٤ق، سراسر اثر). آثاری هم در ژانرهایی مانند زیارت مراقد تألیف شده که جامع *زیارة الرضا* ع منسوب به شیخ صدوق (نجاشی، ١٤٠٧ق، ٣٨٩)، و عنوان مشترک *زیارة الرضا ع و فضله (و معجزاته)* از ابوطیب رازی و ابومنصور صرام نیشابوری (ابن شهرآشوب، ١٣٨٠ق، ص١٧٤؛ آقابزرگ، ١٩٨٣م، ج١٢، ص٧٩) نمونه‌های از آنهاست. همچنین است ژانر مناقب‌نویسی با اندک‌نمونه‌هایی مانند *مناقب الرضا* ع از ابومحمد عبدالرحمان بن احمد خزاعی (منتجب‌الدین، ١٣٦٦ش، ص٧٥-٧٦). در همین گروه از آثار، برخی منابع، اثری تحت عنوان *مناقب/ مفاخر الرضا* را به حاکم نیشابوری منسوب داشته‌اند، که این انتساب چندان هم پذیرفتنی نیست (نگاه کنید به: ابن حمزه، ١٤١٢ق، ص٤٨٣، ٤٩٦ ،٥٤٦؛ ابن شهرآشوب، ١٣٨٠ق، ص١٢١؛ آقابزرگ، ١٩٨٣م، ج٢٢، ص٣٢٧). به نظر می‌رسد انتساب این اثر به حاکم تحت تأثیر روایات مربوط به گرایش شیعی او بوده باشد. چنان‌که تنها طریق روایی زیارت جامعه در *فرائدالسمطین* جوینی، روایت حاکم است (نک جوینی، ١٣٩٨ق، ج٢، ص١٧٩-١٨٥؛ برای حدیث کساء نک ثعلبی، ١٤٢٢ق، ج٨، ص٤٠) و اثری همچون *فضائل فاطمة الزهرا* ع نیز داشته است (سبکی، ١٣٨٣ق، ج٤، ص١٦٦؛ آقابزرگ، ١٩٨٣م، ج١٦، ص٢٥٨؛ برای توضیحات بیشتر حاج منوچهری، ١٣٩١ش/الف، ٣٨-٣٩).

برین منوال حاصل آن است که تألیف در زمینهٔ ابعاد زیستی امام علی بن موسی الرضا ع را بجز مواردی اندک، عملاً و به‌شکلی پرشمار باید از سدهٔ ١١ق به بعد جست و جو کرد. در اینجا بدون قصدی برای بررسی تاریخ فقه

و حدیث در دوره‌های تاریخ شیعه، به‌ویژه در مکتب حله و به دنبال آن جبل عامل، تنها برای ورود به بحث، گفتنی است که دانشمندان مکتب حله ضمن بهره‌گیری و حفظ مواضع سنتی خویش در موضوعات فقه و حدیث، تا حد زیادی به اصول اهل سنت نزدیک گشته بودند و آثار ایشان را مطمع نظر داشتند (محقق حلی، ١٣٦٤ش، ص ٥-٦؛ علامه حلی، ١٤٠٣ق، ص١٠٤)؛ موضوعی که در جبل عامل فزونی یافت و این نقش پررنگ گشت و برخی رویکردهای جدید آن را بارور ساخت. از سویی، تلاش برای دوری‌گزینی از اصول و آراء اهل سنت، در شمار شاخصه‌های مهم مکتب شهید اول بود. بر پایهٔ آثار وی می‌توان گفت که او نقطه عطفی است در همگن سازی درایت و روایت (شهید اول، ١٢٧٢ق، ص٥). آنچه از قواعد اساسی فقه امامیه و به کارگیری عملی آن در فقه به عنوان شاخصه این دوره، و نمونه خاص آن در آثار شهید اول همچون *اللمعة الدمشقیة* و *القواعد و الفوائد* مشاهده می‌گردد، مخصوصاً در زمان شهیدثانی قابل پی‌جویی است. شهیدثانی در حرکتی به سمت یکسان سازی‌ها و همگرایی آراء و روایات امامی، به رغم عمر کوتاهش، موفقیت‌های فراوانی را به دست آورد. راه او را فرزندش صاحب معالم و حسین بن عبدالصمد حارثی، پدر شیخ بهایی و سرانجام خود شیخ بهایی تکمیل نمودند. در این مسیر یکی از مهم‌ترین موضوعات قابل التفات ایشان دوری‌گزیدن از روایات اهل سنت و رجوعی دوباره به اصول متقدم امامی بود که خاصه در روایات و آثار و هر آنچه به امامان و معصومان(ع) مربوط می‌شد امکان بروز می‌یافت (نک: حاج منوچهری، زیرچاپ). با مساعی محقق کرکی و تأثیر شگرف او در جابجایی جغرافیایی مکتب جبل عامل به ایران، عملاً در عصر صفوی رویکردی مضاعف به روایات و آثار و رسالات معصومان (ع) مشاهده می‌شود که توجه شگرف به شخص امام رضا(ع) نیز در همان راستا است. در واقع باید گفت در این عصر، با ایجاد برخی زمینه‌های اجتماعی در محافل امامی، موج جدیدی از تألیف در زمینه احوال امامان بزرگوار توجه را به خود جلب کرد که تک‌نگارهایی در بارهٔ

امام هشتم(ع) هم در میان آنها مشاهده می‌شود. به نظر می‌رسد در ایـن میـان برخی تعارضات میان اخباریه و اصولیه، فضا برای مروری دوباره بر زندگانی و مقاطع گوناگون ابعاد شخصیتی امامان و اخبار ایشان بیشتر ناگزیر می‌نمود. برخی آراء کسانی چون امین استرابادی مبنی بر بازگشـتی دوبـاره بـه اخبـار معصومان اهل بیت(ع) به عنوان مخاطبان واقعی *قرآن* کریم، و در عمل احیاء مذهب سلف، و همچنـین تبیـین وجـه تمـایز ایشـان بـا اصـولیه در برخـی ارجاعات به ائمهٔ معصومین نیز موجد فضایی گشت که در آن توجهی خاص به ساحات مختلف امامـان و بـه‌ویـژه امـام رضـا(ع) و روایـات و اخبـار آن حضرت افزون گردد (نک: اسـترابادی، ۱۳۲۱ق، ص ۱۰۶، ۱۳۵، ۱۹۳–۱۹۴، ۲٤۸جم؛ خوانساری، بی‌تا، ج۱، ص۱۲۷–۱۳۰). ایـن مـوج جدیـد از عصـر قاجار به بعد نمودی مضاعف پیدا کرد.

در سدهٔ اخیر التفات به امامان بزرگوار و تألیف در بـارهٔ ایشـان اسـباب تهیه و تدوین انبوهی از آثار در ایـن زمینـه را فـراهم آورد. فـارغ از بخـش عظیمی از این تألیفات که با منظری سنتی و مذهبی تألیف گشته‌اند، رویکرد متأخر پژوهشی به این مباحث، گونـه‌هـایی متفـاوت از ورود و خـروج بـه موضوعات را منجر گشـته اسـت کـه برخـی از آنهـا را مـی‌تـوان در قالـب رساله‌هایی تحقیقی در نظر آورد. همچنین نباید از یاد برد کـه ایـن آثـار بـه فراخور موضوع و نیاز جوامع مختلف شیعی، به زبان‌هـای گونـاگون تـألیف شده‌اند که بجز عربی، می‌توان از نمونهٔ زبـان فارسـی و اردو نیـز یـاد کـرد. برخی از این آثار هم انتقال زبانی یافته، از زبان مبدأ بـه یکـی از زبـان‌هـای عربی، فارسی، اردو و انگلیسی ترجمه شده است.

بررسی روند تاریخی- اگر بخواهیم آثار تألیفی پیرامون مباحـث مربـوط به امام رضا(ع) در دورهٔ متأخر را در قالب روند تاریخی بررسی کنیم، بـدون شک سال‌های ربع اخیر از سدهٔ ۱۱ق از اهمیـت بسـزایی برخـوردار اسـت. تجمعی از آثار مؤلَف در این دوره نشان از بـروز حرکتـی نـوین در محافـل امامی است. آنچه در بالا دربارهٔ مسیر قرارگیری عالمان این عصر به سمت و

سوی التفات حداکثری به پیشینهٔ تاریخی امامیه بیان شد، زمینه‌ساز آن گشت تا ضمن یافت‌شدن برخی از نسخه‌های آثار منسوب به امام رضا(ع) که تا آن زمان هیچ نشانی از آنها نبود، نگاهی عام به سوی آنها در قالب ترجمه و شرح‌نویسی نیز صورت گیرد. برای نمونه‌ای مهم می‌توان به یافت‌شدن *فقه الرضا*(ع) در آن عصر اشاره کرد. ملامحمدتقی مجلسی (وفات ۱۰۷۰ق) در شرح خود بر *من لایحضر* به نام *لوامع صاحبقرانی*، به فقه رضوی استناد کرده و با تصریح به متنی که آن را "فقه رضوی" نام برده، اطلاعاتی پیرامون این کتاب مطرح کرده است. او از نسخهٔ استنساخ‌شدهٔ خود یاد کرده که آن را از روی نسخهٔ دوستی به دست آورده و چگونگی به دست آوردن آن را به تمامه وصف کرده است (*مجلسی*، بی‌تا، ج۱، ص۱۸۷، ج٤، ص۱۹۷). و این همانی است که تحت عنوان *فقه الرضا*(ع) می‌شناسیم و آثار بسیاری هم حول آن تدوین شده است.

در بازگشت به بررسی روند تاریخی تألیف پیرامون امام رضا(ع) در ربع اخیر سدهٔ ۱۱ق باید به ترجمه‌ای از *عیون اخبار الرضا*(ع) اشاره کرد که ملامحمدصالح بن محمدباقر قزوینی روغنی (تاریخ ترجمه ۱۰۷۵ق) تحت عنوان *برکات المشهد المقدس* صورت داده است (آقابزرگ، ۱۹۸۳م، ج۳، ص۸۸). بجز این ترجمه، باید گفت که عالمان این سده در اصل، بیشتر به آثار و روایات و احادیثی که به هر حال (چه درست و چه نادرست) به خود امام (ع) اختصاص داشت و منسوب بود، التفات نشان داده‌اند. دو اثر *الرسالة الذهبیة* یا *طب الرضا*(ع) و نیز برخی مناظرات حضرت در دربار مأمون مهم‌ترین موضوعات مورد توجه عالمان و نویسندگان بوده است. *شرح طب الرضا*(ع) به فارسی از ابن محمدهاشم طبیب که آن را به نام شاه سلیمان صفوی (حک ۱۰۷۵-۱۱۰۵ق) نگاشته (۱۹۸۳م، ج۱۳، ص۳٦٤)؛ و ترجمه‌ای تحت عنوان *ترجمهٔ الذهبیة الرضویة* از فیض‌الله عصاره شوشتری (ترجمه بعد از ۱۰۷۸ق) از این دست است (همان‌اثر، ج٤، ص۱۰۳).

آنچه در منابع به "حدیث رأس الجالوت" و حدیث عمران الصابی"

شهرت، و به مناظراتی از امام رضاﷺ اشاره دارد از دیگر موضوعات شگفت است که شرح آن در اواخر سدهٔ ۱۱ق در محافل امامی رواج تام داشته است. مجموعه‌ای از آثار در این زمینه تحت عنوان شرح حدیث عمران الصابی از افرادی مانند ملاخلیل قزوینی (وفات ۱۰۸۹ق)، امیراسماعیل خاتون‌آبادی، آغاخلیل بن محمداشرف قایینی (وفات ۱۱۳۷ق) (همان‌اثر، ج۱۳، ص۲۰۳)؛ و همچنین مجموعه آثاری همچون *فوائد الرضویة* در شرح حدیث رأس الجالوت از قاضی سعید قمی فرزند حکیم مفید پزشک معاصر شاه عباس دوم، نوشته شده در ۱۰۸۹ق؛ *الفوائد الرضویة* در همان موضوع از قاضی محمد معروف به سعید شریف قمی (وفات ۱۱۰۳ق) همه از این دست آثار قابل ذکراند (همان‌اثر، ج۱۳، ص۱۹۹، ج۱٦، ص۳٤۰، ۳٤۱). در سدهٔ بعد نیز این روند همچنان با شروحی بر آثار منسوب به امام هشتم ادامه می‌یابد؛ که در میان این گروه آثار، *شرح طب الرضا*ﷺ، *شرح خطبهٔ التوحید*، و *شرح الرسالة الذهبیة* بیشترین بسامد را دارا هستند. ترجمه‌ها و شروح فارسی بسیاری از آثار یادشده که در این زمان صورت گرفته، نه تنها از منظر ترجمه فارسی در آن عصر مهم است، بلکه نشان از گرایش گروه‌های مختلف از سطوح عالمان به این دست مباحث دارد. در واقع این ترجمه‌ها بیش از همه بیانگر تلاش عالمان آن عصر است نسبت به عامهٔ مردم تا با ترجمهٔ آثار متقدم، با التفات تام به شکاف گستردهٔ میان عالمان و بدنهٔ جامعه، ضمن کم‌کردن این فاصله، امکان بیشترین بهره‌برداری افراد جامعه را از متون فراهم آورند (نک: حاج منوچهری، ۱۳۹۱ش/ب، ص ۸۳-۹۵). نمونهٔ ترجمه از *خطبهٔ الرضا*ﷺ در مبحث توحید از علامه مجلسی که در ۱۲۸۸ق در تهران چاپ سنگی شده، و نیز ترجمهٔ *رسالة ذهبیة* همو، از این دست آثارند (آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳م، ج٤، ص۱۰۳). در این میان شرح فارسی محمداسماعیل بن محمدحسین اصفهانی خواجویی (زنده در ۱۱۳۵ق) بر مناظره‌ای میان حضرت و مأمون تحت عنوان *شرح السؤالات المأمون من الرضا* ﷺ یا *المناظرة المأمونیة* یادکردنی است (همان‌اثر، ج۱۳، ص۳۱۱).

در بررسی سدهٔ بعد یعنی سدهٔ ۱۳ق چنین می‌یابیم که اگرچه کـه همـان مسیر شرح و ترجمه‌ها بر آثار منسوب به امام کماکان ادامـه دارد، امـا اتفـاق مهمی که در محافل نویسندگان و عالمان روی نموده عبارت از آن است کـه ضمن ادامهٔ مسیر شرح و ترجمه‌ها، التفاتی مشخص بـه موضـوعاتی مربـوط به شخصیت خود امام همچون فضایل، کرامات، معجزات و زندگانی ایشـان نیز شده است. *مثیر الحزن الکامن فی مقتل الامـام الضـامن* از شـیخ حسـین عصفوری که در ۱۲۱۱ق تدوین شده، از ایـن گـروه آثـار اسـت (آقـابزرگ تهرانـی، ۱۹۸۳م، ج۱۹، ص۳۵۰). *تحفـة الرضـوية* در موضـوع فضـیلت و معجزات امام از نوروزعلی بن محمدباقر بسطامی که در ۱۲۸۱ق در تبریز به صورت سنگی انتشار یافته و *الهدية الرضـوية* از محمـدرحیم بروجـردی در آداب زیارت مرقد امام(ع) نمونه‌های قابل ذکر دیگری از ایـن دسـت آثارنـد (همان‌اثر، ج۲۵، ص۲۰۸). اوج این شیوه در سدهٔ ١٤ق روی نمود که ضـمن فزونی این دست آثار، به آهستگی روی به کم‌شدن شـرح‌نویسـی و ترجمـهٔ آثار منسوب به امام داشت. در این سدهٔ طیف وسیعی از نویسندگان در زمینهٔ آثار امام رضا(ع)، علاقهٔ خود را به نقد و بررسی مـتن نشـان داده‌انـد. شـاید بتوان گفت که در این زمان بررسی صحت انتساب‌ها به امام هشتم شیعیان و دقت در پیشینهٔ آثار بیشتر مد نظر عالمان بوده است. *رسالة فی تحقیـق فقـه الرضا و اثبات انه صالح لتقوية احـد المتعارضـین* از میـرزا محمدهاشـم بـن زین‌العابدین موسوی خوانساری (وفات ۱۳۱۸ق) که ضمن مجموعه رسـائل وی در ۱۳۱۷ق چاپ شده، بر همین اساس تدوین یافته است. مؤلف در این اثر بر آن است تا نسبت کتاب فقه الرضا(ع) را مورد بررسی قرار دهد. *فضـل القضا فی الکشف عن حال فقه الرضا*(ع) نیز دقیقاً با همان مضمون، اثـری از سیدحسن صدر (وفات ۱۳۵۲ق) است. وی در این کتاب کوشـیده تـا ثابـت کند که *فقه الرضا* همان کتاب *التکلیف* شلمغانی است؛ تلاشی کـه تـألیف و تدوین انبوهی آثار پسینی را در ادامه سبب گشت.

آثار تألیف شـده پیرامـون امـام رضـا(ع) در سـدهٔ ١٤خورشـیدی را، در

ساده‌ترین حالت باید به دو طیف زمانی نیمهٔ نخست و نیمهٔ دوم تقسیم نمود. چه، نیمهٔ نخست تداوم همان شیوه‌های پیشین در برخورد با مباحث آثار منسوب به امام است، موضوعاتی چون سوانح زندگی و تاریخ سیاسی، فضایل و کرامات و مخصوصاً آنچه به زیارت مرقد و آستان قدس رضوی مربوط است.

اما از حدود نیمهٔ دوم موضوع به‌شکلی اساسی دچار تغییر گشت. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران در ۱۳۵۷ش، و موجی نوین در رویکرد به مباحث دینی و مذهبی، اسباب آن فراهم آمد تا طیف گسترده‌ای از آثار در زمینهٔ امامان(ع) و بخصوص امام رضا(ع) تألیف و تدوین گردد. بدون قصدی برای برخوردی آماری، به صراحت می‌توان مدعی بود که در ۳۰ و اندی سالهٔ پس از انقلاب اسلامی (تاریخ تألیف مقاله ۱۳۹۲ش است) شمار آثار مدون پیرامون موضوعات مربوط به امام رضا(ع) در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه تحصیلی بیش از کل آثار مدون در همان زمینه‌ها در طول تاریخ شیعه بوده است. تنها برای نمونه می‌توان به اثری در دو مجلد تحت عنوان *مقاله‌نامهٔ امام رضا* (ع) که به کوشش طاهره مهاجرزاده تدوین شده، اشاره کرد که در آن بالغ بر ٦٠٠٠ عنوان مقاله معرفی گشته است. همچنین برخی آثار اختصاصاً در کتابشناسی آثار مدون مربوط به امام رضا(ع) گردآمده است. از آن جمله است *کتابنامهٔ امام رضا*(ع) که توسط علی اکبر الهی خراسانی تهیه، و در کنگرهٔ جهانی حضرت رضا(ع) در ١٤٠٤ق منتشر شده است. اثر دیگر در این زمینه با قدری تفاوت در کمیت و رویکرد، کتاب نشان دوست است که به‌طور خاص، فهرستی از آثار مرتبط به امام رضا(ع) را که در کتابخانهٔ و موزهٔ ملی ملک نگهداری می‌شود. این مجموعه به کوشش مهتا باصفا گردآمده و در ۱۳۸۸ش انتشار یافته است.

اگرچه شکی نیست که پایه‌های مبنایی را همان نویسندگان آثار سده‌های پیشین نهاده‌اند و در بیشتر موارد، نویسندگان متأخر به بهره‌برداری‌های نوین از همان‌ها دست زده‌اند. در همین راستا برگزاری نخستین کنگرهٔ جهانی

حضرت رضاعلیه‌السلام در سال ١٤٠٤ق و در پی آن تدوین مجموعه آثار تهیه و ارائه شده در آن از مهم‌ترین نمونهٔ آثار در این زمینه به شمار می‌رود.

گونه‌شناسی

با نگاهی عام به مؤلَفات پیرامون امام هشتم شیعیان، علی بن موسی الرضاعلیه‌السلام، در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان بازخورد جایگاه والای ایشان در آثار مدون را مبتنی بر لایه‌های شخصیتی- تاریخی مربوط به ایشان، به بخش‌هایی مختلف تقسیم نمود. برای نخستین گام‌ها در این مسیر، وجود برخی موج‌های گسترده که غالباً با دوره‌های مختلف تاریخی نیز بی‌ارتباط نیستند، شایان توجه است و این موضوع در بخش پیشین بررسی شد. بر همان مبانی، این موج‌های گسترده را باید در مباحثی مانند آنچه در ادامه آمده لایه‌بندی کرد، مواردی همچون: شرح‌نویسی، و ترجمه‌ها؛ مزارنویسی؛ فضایل و کرامات حضرت؛ ولایت‌عهدی و حضور ایشان در خراسان؛ آستان حضرت و حرم مطهر آن جناب. طبیعی است در این مقاله نه قصدی برای پرداختن و معرفی همه آثار تألیف شده دربارهٔ آن امام است و نه اساساً چنین امکانی وجود دارد، بلکه بیش از همه تلاش شده است تا با نگاهی گونه‌شناختی به طیف‌های تألیفی در این باره توجه شود که البته در حین کار، برخی از پراشتهارترین آثار در این زمینه نیز معرفی خواهد شد.

کلیات

طیف گسترده‌ای از آثار دربارهٔ حضرت رضاعلیه‌السلام دربردارندهٔ کلیاتی پیرامون ایشان در زمینه‌های شخصیتی و تاریخی و سیاسی است که آثاری تحت عناوین کلی همچون *الامام علی بن موسی الرضا*علیه‌السلام، یا حیاة *الامام علی بن موسی الرضا*علیه‌السلام در این گروه قرار می‌گیرند و غالب آنها هم تألیفاتی مربوط به عصر حاضر اند. این نام‌گذاری عملاً در شیوهٔ ورود و خروج مؤلف هم نوعی از آزادی را به وجود می‌آورد و بر همین اساس وجه مشترک این

دست آثار رویکرد کلی و گذرا بر موضوعات مختلف است. تقسیم‌بندی مقاطع گوناگون زندگی آن حضرت از ولادت تا شهادت و بررسی‌های اجمالی هر کدام از آن دوره‌ها نشانهٔ بارز این آثار است. در این گروه می‌توان به مجموعه ١٤ جلدی زندگی امام رضا(ع) در ناسخ التواریخ اشاره کرد که توسط عباسقلی‌خان سپهر تألیف شده و در آن به تفصیل شرح کاملی از زندگی آن حضرت آمده است. این مجموعه مفصل در بین سال‌های ١٣٤٨ تا ١٣٥٦ش در تهران انتشار یافت. ابوالقاسم سحاب هم در کتاب *زندگانی حضرت علی بن موسی الرضا*(ع) به بررسی حیات آن بزرگوار پرداخته است (تهران، کتابفروشی اسلامیه، ١٣٣٤ش). *زندگانی علی بن موسی الرضا* از حسین عمادزاده اصفهانی و *کتاب الرضا من آل محمد* در سوانح امام رضا(ع) تألیف سید سبط و *التحفة الرضویة* از سیداولاد حیدر بلگرامی به زبان اردو نمونه‌های دیگر از این آثار به شمار می‌روند (١٩٨٣م، ج٣، ص٤٣٤، ج١٢، ص٥٥، ج١٧، ص٢٧٥). مجموعهٔ ١٤جلدی چهارده نور پاک از عقیقی بخشایشی نیز نمونه‌ای معاصر از این تألیفات است که مؤلف مجلد دهم را به زندگانی امام هشتم، رضا(ع) اختصاص داده است (١٣٨١ش، ج١٠، ص١٢٦٨-١٤٠٠).

با این اوصاف واقعیتی است که گرایش مذهبی، علمی و پژوهشی مؤلفان این آثار، در متن اثر بروز و نمودی آشکار دارد و در بررسی متن این آثار می‌توان وجود برخی تفاوت‌های درون‌متنی را در آنها مشاهده نمود و ثقل کلام در هر مورد را درک کرد. برای نمونه محمدجواد فضل‌الله در کتاب *الامام الرضا*(ع) اگرچه به کلیات دربارهٔ زندگی حضرت همت گماشته، اما ثقل کلام او بر برخی موضوعات قابل درک است. وی بخشی را به مسألهٔ واقفه و مباحث کلامی تخصیص داده (فضل‌الله، ١٣٩٣ق، ص٦٩-٧٨) و بخشی مفصل را به ولایت‌عهدی امام و جایگاه حرکت‌های علویان پرداخته است. اما واقعیت این است که با التفات به حجم گسترده‌ای در حدود نیمی از کتاب را که به بررسی آثار و مناظرات و سخنان آن حضرت اختصاص

داده، می‌توان اهمیت این مباحث نزد او را در متن اثر مشاهده نمود. این کتاب تحت عنوان *زندگانی امام رضا* علیه السلام توسط محمدصادق عارف به فارسی ترجمه، و به‌وسیلهٔ مرکز پژوهش‌های اسلامی، در مشهد، ۱۳۸۳ش منتشر شده است. به هر روی باید پذیرفت که آثار کلی کمتر جنبهٔ پژوهشی و بیشتر تبلیغی-تبشیری دارند و در غالب موارد با اندیشهٔ برطرف‌نمودن نیازهای جامعه تدوین می‌گردند که چه بسا تأثیرات ارزشمندی را هم بر متن جامعه نهند؛ به‌ویژه در قالب تلاشی برای صیقل‌دادن رفتار و اخلاق اجتماعی با بهره بردن از نحوهٔ زندگی معصومان علیهم السلام. به هر روی نباید از یاد برد که پیش و بیش از هر مبحث تاریخی، سیاسی، کتاب‌شناختی و جز آن، امام رضا علیه السلام، هشتمین امام و دهمین معصوم است و این نخستین و مهم‌ترین شاخصهٔ این بزرگوار است و دیگر موضوعات حول این محور در چرخش خواهد بود. به همین دلیل بیشتر این نوع آثار در زمینهٔ احوال کلی حضرت، در منظری فرانگر دارای نقشی مذهبی- تربیتی است و برای در اختیار قرار دادن شناختی مجموع به خوانندهٔ معمولی و غیرحرفه‌ای به کار می‌رود. تألیف کتاب *سنی المواهب* یا *شخصیت علی بن موسی الرضا* علیه السلام توسط میرزا احمد خوشنویس به زبان فارسی هم با همین منظر صورت گرفته است. مؤلف در آن به زوایای شخصیت حضرت از آن رو که امامی معصوم است نگریسته و با نشان‌دادن لایه‌های مختلف زیست آن بزرگوار، تلاش نموده تا جنبهٔ اخلاق رضوی را بنمایاند. این اثر به همراه "قصیده هاییه" منسوب به امام در تهران ۱۳۲۶ق و باری در ۱۳۴۳ش توسط انتشارات علمی چاپ شده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳، ج۱۲، ص۲۳۹). *شجرهٔ طیبه در انساب سلسله سادات علویه رضویه* از میرزا محمدباقر رضوی هم با قدری اختلاف در رویکرد، به جایگاه حضرت و خاندان او از منظر نسب پرداخته است. این کتاب به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی در تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۵۲ش انتشار یافته است.

آن دسته از مؤلفان که به شخصیت فردی و اجتماعی امام رضا علیه السلام توجه

نموده‌انـد، در حصـول مقصـود خـویش البتـه بـرای بازنمـایی سـطوحی از شخصیت امام، گونه‌ای از آثار تدوین گشته که اختصاصاً دربردارندهٔ مباحث اخلاقی و فضایل رفتاری امام(ع) است. *افاضات الرضویة* یا *فیض الرضـا* (ع) از ملامحسن، صاحب تفسیر *مجمع المطالب* از اعلام قـرن ۱۳ق (همـان‌اثـر، ج۲، ص۲۵۵)؛ و *رفتارهای اخلاقی و اجتماعی امام رضـا* (ع) از محمـدعلی چنارانی، (مشهد، اندیشه، ۱۳۸۷ش) نمونه‌هایی از این دست‌اند.

گونهٔ دیگری از آثار در همین رسته با نشان تبلیغی- تبشیری، تألیف‌هایی است که در زمینهٔ کرامات امام رضا(ع) مخصوصاً در راسـتای زیـارت حـرم مطهر ایشان صورت گرفته است. *التحفة الرضـویة* در معجـزات، کرامـات، و زیارت امام هشتم تألیف نوروزعلی فرزند محمدباقر فاضل بسطامی (وفـات ۱۳۰۹ق) که از ۱۲۲۸ق به بعـد بارهـا همچـون در ۱۲۸۱ق در تبریـز چـاپ شده، نمونه‌ای نسبتاً متقدم از این گروه است. دو کتاب مهم *کرامات رضویه*؛ و *التحفة الرضویة*، به ترتیب از علی‌اکبر مـروج الاسـلام و سیدمحمدحسـین موسوی شاهچراغی شاخص قابل تأملی از این دسـت آثارانـد. سـبک و سـیاق نگارش اینها مخصوصاً *کرامات رضویة* مروج الاسلام کاملاً بـه شـیوهٔ سـنتی در گونهٔ اخلاق الائمه است (سراسر اثـر). برخـی آثـار هـم اختصاصـاً بـه‌صـورت تک‌نگار و موردی تألیف شده‌اندماننـد *وسـیلة الرضـوان فـی کرامـات سـلطان خراسان* از شمس الدین محمد بن بدیع رضوی که به معجزات حضرت بعـد از خاکسپاری مربوط است (ذریعة، ج۲۵، ص۷۷)؛ یا *صدور معجزهٔ حضرت ثـامن الائمه* از محمدحسن بن علی میرجهانی چرقویی اصفهانی (مشـهد ۱۳۷۳ق) کـه به شفادادن عبدالحسین پاکزاد در شعبان ۱۳۷۳ مختص گردیده است.

این ژانر تألیف عملاً به گونه‌ای دیگر متصل می‌گردد که البتـه در تـاریخ شیعه دارای سابقه‌ای بسیار است یعنی زیـارت‌نویسـی. *الهدیـة الرضـویة* در آداب زیارت حضرت رضـا(ع) از محمـدرحیم بروجـردی (وفـات ۱۳۰۹ق) نمونه‌ای یادکردنی است. فضیلت زیارت مرقد مطهر امـام هشـتم در *التحفـة الرضویة* از شیخ محمدرضا فرزند محمدتقی کاشانی تهرانی (وفات ۱۳۳۶ق)

به زبان فارسی، نشان از آن دارد که بیان و تألیف درباره فضیلت زیارت حرم، موضوعی همیشه نو و قابل تألیف است. بسیاری آثار از این ژانر را آقابزرگ تهرانی در *الذریعة* یاد کرده است (ج۳، ص۴۳۵، ج۱٦، ص۲۷٦، ج۲۰، ص۳۲٦، ج۲۵، ص۲۰۸). در این میان بسیارند آثاری که با همین منظر تدوین شده‌اند اما در رجوع به آنها مشخص می‌شود که تنها بخش کوچکی از اثر به موضوع مشخص زیارت حرم امام هشتم علیه السلام اختصاص دارد؛ چه، ادعیه مختلف، زیارت‌نامه‌های گوناگون، مسائل مربوط به زائر، بیان نمازهای مختلف، فضایل ماه‌ها و بسیاری موضوعات این‌چنینی کتاب را از موضوع اصلی که دست‌کم از عنوان آن برمی‌آید دور ساخته است. *قرة المهج فی زیارة ثامن الحجج* از حاج شیخ جواد کربلایی نمونه‌ای از این نوع آثار است. *زیارة الامام الرضا و فاطمة (المعصوم)* هم که اثری از محمدتقی دیباجی است، به رغم نامِ آن، در بخش‌های مختلف کتاب، موضوعاتی گوناگون از سوانح زندگی امام رضا علیه السلام، زیارت به معنای عام، زیارت‌نامه‌ها و مباحث عام را آورده است (کربلایی، ۱۳۷۲ش، سراسر اثر).

زیارت حرم حضرت رضا علیه السلام که مخصوصاً در میان شیعیان از جایگاه مهمی برخوردار است در تألیفات و آثار مختلف نیز نمودی بارز یافته است؛ برای مثال مهاجرزاده در بررسی و گردآوری نام و نشان مقالات تدوین‌شده پیرامون امام رضا علیه السلام، در موضوعات گوناگونی که زیرمجموعهٔ زیارت قرار داده، به بیش از ٤٧٠ مقاله در این باره اشاره کرده است (۱۳۸۷ش، ج۲، ص٦۷۹–۷۲٦). در ادامهٔ این دست آثار می‌توان به گروهی از تألیفات دربارهٔ آستان رضوی اشاره کرد که در آنها با تمرکز بر آستان قدس رضوی، مباحث پیرامون آن همچون ابنیه و موقوفات و غیره پرداخته شده است. گاه نیز موضوع حرم مطهر امام علیه السلام، با مسائل سیاسی در هم آمیخته و آثاری مانند *الفوادح الجلیلة فی هتك حرم الرضویة* توسط ابوالحسن مرندی فرزند محمد دولت‌آبادی تألیف گشته که با ذکر حرمت حرم، گلوله‌باران گنبد و صحن و حرم توسط روس‌ها را به تاریخ‌گونه‌ای بیان و مورد نقد قرار داده است

(چاپ سنگی مطبعه حاجی عبدالرحیم، ۱۳۳۹ق).

زندگی سیاسی حضرت یکی از بخش‌های مهم در تاریخ حیات شیعه به‌شمار می‌رود. مبتنی بر آنچه در منابع تاریخی آمده، مأمون از حضرت رضاﷺ برای حضور در دربار و قبول ولایت‌عهدی دعوت به عمل آورد؛ بدون قصدی برای بررسی این رخداد و دلایل امتناع و سرانجام پذیرش امام، به‌هر روی در نهایت این دعوت مورد پذیرش امام هشتم قرار گرفت. انتشار خبر ولایت‌عهدی امام در سرزمین‌های اسلامی، دست‌کم در میان عباسیان تندرو و مخالفان با شیعیان به شدت مورد انتقاد قرار گرفت و سبب بروز برخی جبهه‌بندی‌های متفاوت مخصوصاً در بغداد و مناطق داخلی، خاصه با حضور فعال فضل بن سهل، وزیر مأمون شد. مأمون اگرچه قدری دیر، اما زمانی که از این وقایع آن هم به وسیلهٔ امام هشتمﷺ آگاه شد، برای مقابله با مخالفان راهی گشت. در میانهٔ همین مسیر بود که حضرت رضاﷺ در شهر طوس، به سوی دیار دوست گام نهاد. شهادت حضرت را غالباً بر اثر خوردن انگور یا نوشیدنی مسموم دانسته‌اند، اما در منابع، پیرامون این مطلب اختلاف‌نظر بسیار است. شاید همین تنوع دیدگاه‌ها و روایات گوناگون اسباب آن را فراهم آورده است که گروهی از تألیفات خاصه با همین منظر تدوین گردد. در این دست آثار، اوضاع عباسیان در عهد مأمون، درگیری‌ها و اختلافات مأمون و برادرش، امین، پیروزی مأمون بر برادر و در دست گرفتن خلافت و سپس پیشنهاد ولایت‌عهدی وی به امام رضاﷺ به تفصیل بیان گشته و ضمن تبیین مواضع امام، و موضوعات مربوط به نوع عملکرد ایشان در زمان کوتاه ولایت‌عهدی، سخن گفته شده است. چگونگی شهادت آن حضرت از مباحث مهم در بررسی‌های این دست آثار است. این گونه از آثار پیرامون حضرت رضاﷺ که دارای سابقه‌ای دیرین است و کسانی مانند ابوالصلت هروی نیز در این زمینه تألیف داشته، در دورهٔ متأخر با منظری تحقیقی نیز مورد توجه قرار گرفته است. در این راستا آقابزرگ تهرانی از کتاب *مثیر الحزن الکامن فی مقتل الامام الضامن* تألیف شیخ حسین بن

محمد بن ابراهیم آل‌عصفور یاد کرده است (۱۹۸۳م، ج۱۹، ص۳۵۰)؛ اثری که در ۱۲۱۱ق تألیف شده و در آن به موضوع مقتل امام پرداخته شده است. محمدحسن صدر هم در ۱۳۳۱ق در *کشف الظنون عن خیانة المأمون* به صراحت اطلاعی کلی از محتویات کتاب را در نام آن بیان داشته و در قالب یک ردیه، ضمن تلاش برای اثبات مسموم کردن امام به اشارهٔ مأمون، منکران این نظر را مورد نقد قرار داده است. عبدالرزاق مقرم و احمد بن صالح قدیحی قطیفی هر کدام به تفکیک با تألیف *وفاة الامام الرضا* ؑ به بررسی این موضوعات پرداخته‌اند این دو اثر در مطبعة حیدریة نجف، به ترتیب در ۱۳۷۰ و ۱۳۷۲ق انتشار یافته‌اند. عبدالقادر احمد یوسف در *الامام الرضا* ؑ *ولی‌عهد المأمون* (چاپ بغداد، مطبعة معارف) با رویکردی مشخص، وجهۀ سیاسی شخصیت امام را مد نظر دارد و در آن به دلایل پذیرش ولایت‌عهدی از سوی حضرت رضا پرداخته است. این کتاب تحت عنوان *زندگانی علی بن موسی الرضا* ؑ توسط غلامرضا ریاضی به فارسی ترجمه شده است (چاپ مشهد، ۱۳۳۳ش). *حیاة السیاسیة للامام الرضا* ؑ که با نام *زندگانی سیاسی هشتمین امام* توسط خلیل خلیلیان به فارسی ترجمه شده، اثری است از جعفرمرتضی حسینی عاملی که دارالتبلیغ آن را در قم، ۱۳۹۸ق منتشر ساخته است.

حسن امین با تألیف کتاب *الرضا* ؑ *و المأمون و ولایة العهد و صفحات من التاریخ العباسی* چنان که از نامش برمی‌آید ه بررسی تاریخی عصر حضرت، تاریخ عباسیان و موضوع ولایت‌عهدی امام و جایگاه اجتماعی ایشان در آن عصر پرداخته است. وی مخصوصاً به نامه‌های آن عصر میان مأمون، امین، رشید، امام و غیره برای تدوین اثر خود بسیار بهره برده؛ و همچنین در انتهای کتابش بخشی را تحت عنوان ملحق، به موضوع شهر طوس و مشهد اختصاص داده است (۱۹۹۵م، سراسر کتاب).

پیرامون آثار منسوب به امام(ع)

در شمار آثار مؤلَف پیرامون امام رضا(ع)، آنها که اختصاصاً حول محور تألیفات منسوب به امام تدوین شده‌اند، بیشترین بسامد را دارا هستند. در واقع آثاری مانند *طب الرضا*(ع) که به *الرسالة الذهبية* نیز اشتهار دارد، همچنین *فقه الرضا*(ع)، مسانید حضرت، و مناظرات آن جناب بسیار مورد توجه نویسندگان قرار داشته است. البته در میان آثار منسوب به امام(ع)، *الرسالة الذهبية* دست‌کم به دلیل چندوجهی بودن آن که هم منسوب به معصوم است و هم در دانش پزشکی است و رافع برخی نیازهای کاربردی در جامعه است، بیش از دیگر آثار شرح و ترجمه دارد. فارغ از این‌که از منظر تاریخی از سدۀ ٦ق آثاری مانند *ترجمۀ العلوی* راوندی و جز آن تألیف شده که در بخش پیش اشاراتی بدان شد، در سده‌های متأخر تدوین‌های بسیاری حول آن صورت گرفته است. آقابزرگ تهرانی به شرحی بر *طب الرضا*(ع) به فارسی اشاره کرده از ابن محمدهاشم طیب که آن را به نام شاه سلیمان صفوی (حک: ۱۰۷۵–۱۱۰۵ق) فراهم آورده بوده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳م، ج۱۳، ص٣٦٥). وی همچنین از ترجمه‌ای از این متن به فارسی از علامه مجلسی نیز تصریح کرده و آن را تحت عنوان *ترجمۀ الذهبية المعروف بطب الرضا*(ع) آورده است (همان‌اثر، ج٤، ص۱۰۳). شرحی بر این اثر نیز تحت عنوان *عافية البرية* از میرزا محمدهادی فرزند میرزا محمدصالح شیرازی در عصر شاه سلطان حسین انجام شده که نسخۀ آن با دست‌خط شارح، مورخ ۱۱۳۳ق در کتابخانۀ دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (ایزانلو، ۱۳۸۷ش، ص ۵۲). در نیمه‌های سدۀ ۱۱ق ملامحمدبن محمدحسن مشهدی به اشارۀ کریم‌خان زند ترجمۀ این رساله را آغاز کرد و فیض‌الله عصارۀ شوشتری نیز در همین حدود زمانی برگردان ارزشمندی از آن صورت داد. پیرامون همین *رسالۀ ذهبیه*، آثار دیگری هم تدوین شده است. *فوائد الرضوية* اثری تألیف‌شده در شرح *طب الرضا*(ع) است که در

۱۲۲۷ق تدوین گشته و آقابزرگ نسخه‌ای از آن را دیده بوده است (۱۹۸۳م، ج۱٦، ص۳٤۰). شروحی از سیدعبدالله بن محمدرضا شبر حسینی کاظمی (وفات ۱۲٤۲ق)، و ملامحمد بن محمدحسن مشهدی (وفات ۱۲۵۷ق) به زبان فارسی نمونه‌هایی از این دست آثار به شمار می‌روند که اثر اخیر به همراه *فردوس التواریخِ* نوروزعلی بسطامی در ۱۲۳۷ق به صورت چاپ سنگی انتشار یافته است (برای نمونه نگاه کنید به آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳م، ج۱۳، ص ۲۷۸، ۳٦٤؛ ایزانلو، ۱۳۸۷ش، ص ۵۲).

در همین ژانرِ بررسی و تدوین حول آثار منسوب به امام(علیه السلام)، آنچه دربارهٔ *فقه الرضا* (علیه السلام) هم نوشته شده حائز اهمیت بسیار است. این اهمیت به‌ویژه از آن روست که چنین آثاری غالباً با صبغه‌ای تحقیقی تدوین شده‌اند و بیشتر در پی اثبات/رد انتساب آن به امام رضا(علیه السلام) و/یا بررسی چیستی این اثر بوده‌اند. *الرد علی القول بحجیة فقه الرضا* (علیه السلام) از ابوالقاسم موسوی ریاضی و *المحجة المهدویة فی اثبات حجیة رسالة الرضویة* از سید مهدی بن علی بحرانی نمونه‌هایی از این دست آثار به شمار می‌روند. *فصل القضا فی کشف عن حال فقه الرضا* (علیه السلام) از سیدحسن صدر و *رسالة فی تحقیق حال کتاب فقه الرضا* (علیه السلام) از محمدهاشم بن زین‌الدین چهارسوقی که نخستین بار در ۱۳۱۷ق به صورت سنگی انتشار یافت و باری با ابتنا بر همان چاپ توسط مهدی هوشمند به صورت تصحیح‌شده منتشر شد (چهارسوقی، بی‌تا، ص٤٦۵-۵۱۰)، از همین دست‌اند. میرزا محمدهاشم بن زین‌العابدین موسوی خوانساری (وفات ۱۳۱۸ق) *رسالة فی تحقیق فقه الرضا و اثبات انه صالح لتقویة احد المتعارضین* (چاپ سنگی ۱۳۱۷ق ضمن مجموعهٔ *رسائل*) را نگاشت و محمدرضا مسجدشاهی اصفهانی *رسالة فی الرد علی فصل القضا فی عدم حجیة فقه الرضا* (علیه السلام) را تدوین نمود. اما تنها رویکرد به *فقه الرضا*، انتقادی نبوده، بلکه ترجمه‌هایی هم از آن صورت گرفته است (برای نمونه نگاه کنید به آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳م، ج٤، ص۱۲۳). رضا استادی طی مقاله‌ای که به بررسی *فقه الرضا* (علیه السلام) اختصاص دارد، نمونه‌هایی از این

ترجمه‌ها را یاد کرده است. دو اثر از شاه‌قاضی یزدی، صاحب *تفسیر قطب‌شاهی* در این زمینه در ۱۰۲۱ و ۱۰۳۱ق صورت گرفته و نیز ترجمه‌ای از محمدباقر بن اسماعیل خاتون‌آبادی که *فقه الرضا* علیه‌السلام را برای شاه سلطان حسین صفوی صورت داده (استادی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۵۹)، نمونه‌هایی قابل ذکراند. شخص اخیر بجز این، *حافظ الابدان* را نیز در شرح احادیث معصومان علیهم‌السلام دربارهٔ سلامت تدوین و به شاه سلطان حسین تقدیم نموده بوده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۹۸۳م، ج٦، ص۲۳۲).

مسانید امام رضا علیه‌السلام و روایات آن حضرت از پراشاره‌ترین آثار منتسب به امام، مجموعه روایاتی از آن حضرت است که روی‌هم رفته سند آنها به پدران بزرگوار ایشان منتهی می‌گردد که گزینش، بیان و نوع چینش و استفاد از آنها توسط امام رضا علیه‌السلام موضوعیت ویژه‌ای بدان‌ها داده است. بخش گسترده‌ای از این روایات و احادیث که در مجموعهٔ *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام توسط محمد ابن بابویه گرد هم آمده، از دیرباز مورد عنایت نویسندگان بوده و خصوصاً در دوره‌های متأخر شروح و ترجمه‌هایی از آنها صورت گرفته است. شرح سیدنعمت‌الله جزایری تحت عنوان *لوامع الانوار*، شرح ملاهادی بنانی، راوی شیخ انصاری، شرح محمدعلی حزین (چاپ بنارس، ۱۱۸۱ق)، ترجمهٔ فارسی میرزا ذبیح‌الله خراسانی نمونه‌هایی از این دست آثارند (همان‌اثر، ج٤، ص۱۲۰-۱۲۱، ج۱۳، ص ۳۷۵). در عصر حاضر برخی از پژوهشگران با تدوین مجموعه‌هایی در قالب مسانید، تلاش کرده‌اند روایات و احادیث امام هشتم را به‌صورت یک‌جا گردآورند. مسند امام رضا علیه‌السلام که توسط عزیزالله عطاردی تهیه شده از پرشهرت‌ترین این دست آثار است (آستان قدس رضوی، ١٤٠٦ق). صحیفة الرضا علیه‌السلام از جواد فیومی (چاپ قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ش) هم اثر ارزشمندِ تدوین‌شده در همین ژانر است.

در همین راستا، تک‌نگارهایی مبتنی بر احادیثی از حضرت دربارهٔ برخی موضوعات خاص نیز تدوین گشته که به‌ویژه در دو طیف هم‌سخنی‌های آن امام بزرگوار با مأمون و نیز مناظرات علی بن موسی الرضا علیه‌السلام با پیروان و

بزرگان ادیان دیگر دارای اهمیت است. تعدد یادکرد پرسش‌های مأمون از امامﷺ و بازتاب آن در منابع گوناگون به‌خودی خود موضوع پراهمیتی بوده که سبب می‌شده است تا نویسندگان با عنایت بدانها، به شرح و ترجمهٔ آنها همت گمارند. سؤالاتی از سوی مأمون در قالب عمومی احادیثی مشخص از امام رضاﷺ مانند پرسش پیرامون چیستی دلیل ولایت جد آن بزرگوار که عبدالحسین بروجردی از آل‌کمونه آن را شرح نموده، از این دست است. همچنین سخنان و موضوعاتی که امام برای مأمون به‌صورت احادیثی املا نموده‌اند، که نمونهٔ *شرح انوار الضویة* از حسین بن محمد بن احمد آل‌عصفور اثری تألیف‌شده در همین ژانر است (قراچه‌داغی، ١٤١٨ق، ص٦٠، ٦٥؛ آقابزرگ تهرانی، ١٩٨٣م، ج٢، ص٤٣١، ج٦، ص٣٧٧، ج١٣، ص٢٠٠، ٣١١ ؛ امین، بی‌تا، ج٢، ص٩٤).

مناظرات مجلس مأمون میان امام رضاﷺ و پیروان ادیان دیگر که در منابع از آنها با عناوین جاثلیق، رأس الجالوت، عمران صابی و هربذ یاد شده در طول تاریخ در منابع گوناگون نمود و بروزی چشمگیر داشته است. این مناظرات در دوره‌های مختلف از سوی نویسندگان به شکلی شگفت‌انگیز مورد توجه قرار گرفته و نویسندگان دوره‌های متأخر هم از آن مستثنی نبوده‌اند و انبوهی آثار در همین زمینه تدوین گشته است. گروهی به ترجمهٔ این مناظرات پرداخته‌اند مانند حسن بن اعتمادالواعظین شمس گیلانی که ترجمهٔ *مکالمات حضرت رضا با ملل و مذاهب مختلفه* را نگاشته است (چاپ تهران، ١٣٢٨ش)؛ گروهی در قالب شرح‌نویسی به این مناظرات توجه نشان داده‌اند و به‌صورت کلی یا تک‌مناظراتی مانند مناظره با رأس الجالوت و/یا مناظره با عمران صابی را شرح نموده‌اند. قاضی سعید قمی فرزند حکیم مفید که پزشک معاصر شاه عباس دوم بوده، در ١٠٨٩ق کتاب *فوائد الرضویة* را در شرح حدیث رأس الجالوت تدوین نمود (برای نمونه‌ها نگاه کنید به آقابزرگ تهرانی، ١٩٨٣م، ج١٣، ص ١٩٩، ٢٠٣، ج١٦، ص ٣٤٠،٣٤١).

از دیگر آثار قابل یادکرد، ترجمه یا شرح *توحید الرضا*ﷺ از کسانی مانند

علامه مجلسی (چاپ تهران، ۱۲۸۸ق) و ترجمه *قصیدة هائیة* منسوب به امام علیه‌السلام از افرادی چون ابوالقاسم سحاب (چاپ تهران، ۱۳۳٤ش) و میرزا محسن عماد (چاپ تهران، ۱۳٦۷ش) است.

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۹۸۳م)، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت.
۲. ابن بابویه، محمد (۱٤۰٤ق)، *عیون اخبار الرضا ؑ*، بیروت.
۳. ابن حمزه، عبدالله (۱٤۱۲ق)، *الثاقب فی المناقب*، به کوشش نبیل رضا علـوان، قم.
٤. ابن خشاب، عبـدالله بـن نصـر (۱٤۰٦ق)، «تـاریخ موالیـد الائمـة و وفیـاتهم»، *مجموعة نفیسة*، قم.
۵. ابن شهرآشوب، محمد (۱۳۸۰ق)، *معالم العلماء*، نجف.
٦. همو (۱۳۷٦ق)، *مناقب آل ابی طالب*، نجف.
۷. اربلی، علی بن عیسی (۱٤۰۵ق)، *کشف الغمة*، بیروت.
۸. استادی، رضا (۱۳۸۰ش)، "تحقیقی پیرامـون کتـاب فقـه الرضـاؑ"، *مشـکوة*، شماره ۷۲و ۷۳، پاییز و زمستان.
۹. استرابادی، محمد امین (۱۳۲۱ق)، *الفوائد المدنیة*، چ سنگی، تبریز.
۱۰. امین، حسن (۱۹۹۵م)، *الرضاؑ و المأمون و ولایة العهد و صفحات من التاریخ العباسی*، بیروت: دار الجدید.
۱۱. امین، محسن (بی‌تا)، *اعیان الشیعة*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۲. ایزانلو، رمضانعلی (۱۳۸۷ش)، "پژوهشی پیرامون آثار منسوب به امام رضاؑ"، *ماهنامۀ پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت*، قم، شمارۀ ۳۲.
۱۳. بحرانی، عبدالله (۱٤۰۷ق)، *عوالم العلوم*، قم.
۱٤. ثعلبی، احمد (۱٤۲۲ق)، *تفسیر*، بیروت.
۱۵. جوینی، ابراهیم (۱۳۹۸ق)، *فرائد السمطین*، به کوشش محمـد بـاقر محمـودی، بیروت.
۱٦. چهارسوقی، محمدهاشم بن زین‌العابدین (بی‌تا)، "رسالة فی تحقیق حال کتاب فقه الرضاؑ"، به کوشش مهدی هوشمند، *میراث حدیث شیعه*، دفتر هفتم.
۱۷. حاج منوچهری، فرامرز (۱۳۹۱ش/الف)، "حاکم نیشـابوری"، *دایـرة المعـارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، مجلد ۲۰؛
۱۸. همو، "روند متناوب واگرایی/ همگرایی روایی از شیخ طوسی تا شیخ‌بهـایی"، زیرچاپ؛

۱۹. همو (۱۳۹۱ش/ب)، "عالمان دینی و جامعه در نظر و عمل میرفندرسکی"، *فصلنامه فرهنگ گلستان*، گرگان: انتشارات نوروزی.
۲۰. خوانساری، محمدباقر (بی‌تا)، *روضات الجنات*، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، تهران: مکتبهٔ اسماعیلیان.
۲۱. دیباجی، محمدتقی (١٤٢٤ق)، *زيارة الامام الرضا* علیه السلام *و زيارة فاطمة المعصومة*، چاپ الکترونیکی توسط مؤلف.
۲۲. سبکی، عبدالوهاب (۱۳۸۳ق)، *طبقات الشافعية الكبرى*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره.
۲۳. شهید اول، محمد (۱۲۷۲ق)، *الذکری*، سنگی، ایران.
٢٤. عقیقی بخشایشی (۱۳۸۱ش)، *چهارده نور پاک*، تهران: انتشارات نوید اسلام.
۲۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (١٤٠٣ق)، «الاجازة الى بنى زهرة»، ضمن ج ١٠٤ *بحار الانوار* مجلسی، بیروت.
٢٦. فضل‌الله، محمدجواد (۱۳۹۳ق)، *الامام الرضا* علیه السلام *تاريخ و دراسة*، قم: دارالزهراء.
۲۷. قراچه‌داغی، محمدعلی بن احمد (١٤١٨ق)، *اللمعة البيضاء*، به‌کوشش سیدهاشم میلانی، قم: مؤسسه الهادی.
۲۸. کربلایی، شیخ جواد (۱۳۷۲ش)، *قرة المهج فى زيارة ثامن الحجج*، قم: انتشارات حوراء.
۲۹. مجلسی، محمدتقی (بی‌تا)، لوامع صاحبقرانی، چاپ سنگی، تبریز.
۳۰. محقق حلی، جعفر (١٣٦٤ش)، *المعتبر*، به کوشش ناصر مکارم شیرازی و دیگران، قم.
۳۱. منتجب‌الدین، علی (١٣٦٦ش)، *فهرست اسماءِ علماءِ الشيعة*، به کوشش سیدجلال‌الدین محدث ارموی، قم: انتشارات کتابخانهٔ آیةالله مرعشی نجفی.
۳۲. مهاجرزاده، طاهره (۱۳۸۷ش)، *مقاله‌نامهٔ امام رضا* علیه السلام، مشهد مقدس: مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
۳۳. نجاشی، احمد (١٤٠٧ق)، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم.

نمایه